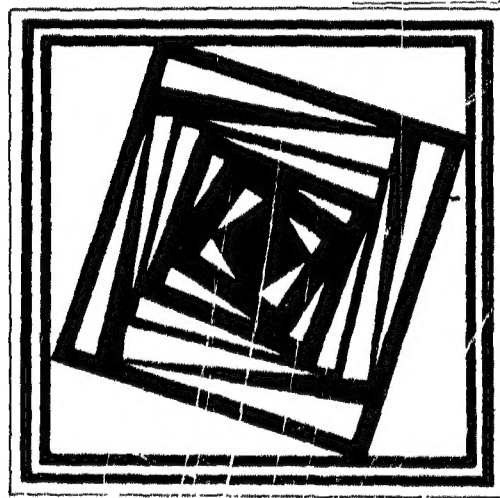


# البحرُياتُ العامّة

في  
الفكر والنظام السياسي في الإسلام

دراسة مقارنة



عبد الحكيم محمد العياشي

ملتزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربي



# الحريات العامة

في

الفكر والنظام السياسي في الإسلام  
دراسة مقارنة

تأليف

دكتور

عبد الحكيم حسن العلي

المعاشي

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

مكتبة الطبع والنشر  
دار الفكر العربي





## القسم الأول

### الحريات العامة في المذاهب والنظم المعاصرة

نستعرض في هذا القسم الحريات العامة في بابين :

الباب الأول : نخصه للحريات العامة في المذاهب المعاصرة .

الباب الثاني : نتحدث فيه عن الحريات العامة في النظم المعاصرة -



## الباب الأول

### الحريات العامة في المذاهب المعاصرة

سيعتمد عرضنا في هذا الباب على الإيجاز ، إذ أنه يتضمن أفكاراً معروفة ومستقرة ، كما أن دراستها ليست هي الموضوع الاساسى لهذه الرسالة ويمكن الرجوع إلى هذه الأفكار في المراجع الدستورية العديدة المعروفة والتي سنشير إلى بعضها في بداية كل فصل والذي نقصده بالفكر المعاصر هو الفكر السياسى الذى ظهر ابتداء من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين فهو يشمل الفكر التقليدى بما فى ذلك الثورات الفكرية فى إنجلترا والثورة الأمريكية والثورة الفرنسية وما ساد من أفكار نتيجة هذه الثورات كما يشمل الأفكار الاشتراكية بمذاهبها المختلفة والتي ظهرت فى إنجلترا وفرنسا ثم المذاهب الشيوعية، والاشتراكية العربية . كل ذلك بما يقتضيه المجال من عرض سريع موجز دون إخلال بما يتطلبه البيان .

## الفصل الأول في الفكر التقليدي

ندرس تحت هذا الفصل المذهب الفردي الذي ساد بصفة أساسية في أوربا الغربية : فنتحدث عن مصادره الفكرية ، ومدلول الحرية في رأى أنصار هذا المذهب ، ثم تطبيقات من حيث تقرير هذه الحريات وضمانات تنفيذها ، وأخيراً نتحدث عن أزمة المذهب الفردي التي أدت إلى اضمحاله ، والتحول إلى المذاهب الاشتراكية .

### المبحث الأول

#### المصادر الفكرية للمذهب الفردي (١)

استلهم المذهب الفردي فلسفته من مصادر فكرية متعددة كانت الدعائم التي قام عليها المذهب .

##### (١) انظر المراجع الآتية :

- العميد الدكتور سليمان الطماوى . الوجيز في نظام الحكم والإدارة سنة ١٩٦٢
- دكتور محمد كامل ليله . النظم السياسية سنة ١٩٦٣
- دكتور ثروت بدوى . النظم السياسية سنة ١٩٦٦
- دكتور محمد عصفور . الحرية في الفكرين الديمقراطى والاشتراكى سنة ١٩٦١
- العميد الدكتور عثمان خليل الاتجاهات الدستورية الحديثة - مذكرات سنة ١٩٥٦
- دكتور طعيمة الجرف . الحريات العامة . سلسلة ( في الاقتصاد والسياسة ) ٢٢
- دكتور طعيمة الجرف . مبدأ المصروعية سنة ١٩٦٣
- ديجى . مطول ألقائون الدستورى سنة ١٩٢٦
- ديبرو . الحريات العامة . مذكرات سنة ١٩٦٦
- مارسيل فالين ، المذهب . الفردي سنة ١٩٤٩
- Calliard ( C. A. ) Précis de Droit Public ( Les Libertés " Publiques ) 1950,
- Dauverger ( M. ) Institutions Politiques et Droit constitutionnel. 1971

ونحن من جانبنا ، نتبع خطى من سبقونا - في مسيرة البحث العلمى -  
من أساتذتنا فقهاء القانون وعلماء الشريعة الإسلامية فنضيف بعضاً إلى مازودوا  
به المكتبة الإسلامية ، ولا يزال المجال في حاجة إلى الكثير من الجهود المضنية ،  
والهمم المبذولة .

وقد رأينا أن يكون بحثنا في موضوع « الحريات العامة في الفكر والنظام  
السياسى فى الإسلام » مقارناً بالنظم الأخرى لإجلاء الحقيقة وإتماماً للفائدة .

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة أقسام :

أولها : عن الحريات العامة فى المذاهب والنظم المعاصرة .

وثانيها : عن الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى الإسلامى .

وثالثها : عن ضمانات الحريات العامة فى النظام الإسلامى مقارنة بها فى النظم  
المعاصرة .

ويتكون القسم الأول من بابين : -

الباب الأول : عن الحريات العامة فى المذاهب المعاصرة وينقسم إلى

ثلاثة فصول .

الفصل الأول : عن الفكر التقليدى ويشمل المصادر الفكرية للمذهب الفردى

تحدثت فيه عن المسيحية كصدر للمذهب ثم عن مدرسة القانون الطبيعى وأثرها  
فى فلسفة المذهب الفردى ، وعن نظرية الحقوق الطبيعية ونظرية العقد الاجتماعى  
بمثلة فى فلسفة لوك وهوبز وجان جاك روسو .

ثم عرضت لمفهوم الحرية فى المذهب الفردى فبينت أن الحقوق التقليدية هى  
التي كانت سائدة فى إعلانات الحقوق الأولى وتطور هذا المفهوم فى إعلانات  
الحقوق والداستير اللاحقة .

أما تطبيقات المذهب الفردى فتمثلت فى إعلانات الحقوق فى النظم الغربية  
وهى إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا .

وفى مقام الحديث عن أزمة المذهب الفردى أجريت تقبياً لهذا المذهب  
وأوضحت معنى المساواة وهل هى المساواة القانونية أم المساواة الفعلية ثم أبرزت

أوجه النقد التي وجهت لوسائل حماية الحريات العامة وكيف أدى ذلك إلى التحول إلى المفاهيم الاجتماعية .

وتحدثت في الفصل الثاني عن الفكر الاشتراكي ومصادره البعيدة والقريبة ومفهوم الحرية بين الفرد والدولة ثم عرضت لتطبيق الماركسية في روسيا السوفيتية وما تعنيه الحرية في الفكر الماركسي وكيف أنها ترتكز أساساً على الحرية الاقتصادية، ثم ذكرت أنواعاً أخرى من الاشتراكية كالديمقراطيات الشعبية والنظم الاشتراكية غير اللينينية، وأجريت عرضاً للاشتراكية العربية كنموذج لاشتراكيات الدول الإفريقية .

أما الفصل الثالث فخصصته لموضوع الحريات العامة في الميثاق شرحت فيه المبادئ التي يقوم عليها مفهوم الحريات العامة في جمهورية مصر العربية . ثم تحدثت عن مدلول الحريات العامة في الميثاق موضعاً الحريات التقليدية والمساواة والحريات الاجتماعية والحريات الاقتصادية .

والباب الثاني : عن تطبيقات الحريات العامة في النظم المعاصرة وينقسم إلى فصلين :

الفصل الأول : عن الحقوق والحريات التقليدية تحدثت فيه عن المساواة والحريات الفردية كالحقوق السياسية والحقوق المتعلقة بمصالح الأفراد المادية كالحرية الشخصية وحق التملك وحرية المسكن وحرية العمل والتجارة والصناعة . والحقوق المتعلقة بمصالح الأفراد المعنوية كحرية العقيدة والعبادة وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق تقديم العرائض . وفي الفصل الثاني تحدثت عن الحقوق الجديدة وتشمل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

والقسم الثاني : عن الحريات العامة في الفكر والنظام الإسلامى ويشمل بابين :

الباب الأول : وموضوعه الحريات العامة في ضوء الفكر الإسلامى في أربعة فصول :

الفصل الأول : عرضت فيه لطبيعة الإسلام باعتباره عقيدة وحكيًا وشموله لنظام سياسي .

والفصل الثاني : موضوعه مصادر الحرية في الإسلام شرحت فيه أصول هذه الحرية ومسلك الإسلام في تقرير الحريات وأوضحت ما إذا كان الأصل في الحريات الحظر أم الإباحة ، وآراء الفقهاء في ذلك .

وفي الفصل الثالث : تحدثت عن معنى الحق والحرية وأوجه الشبه والخلاف بينهما وحدودهما عند فقهاء الشريعة .

أما الفصل الرابع : فقصرته على فلسفة الحرية في الإسلام .

والباب الثاني : عن الحريات العامة في النظام الإسلامي في ثلاثة فصول :

الفصل الأول : عن الحريات التقليدية تحدثت فيه عن فكرة السيادة في الإسلام ثم أوضحت مفهوم الحرية السياسية متضمناً حق الأمة في اختيار الخليفة وحقها في الرقابة والتوجيه ونطاق سلطة الرقابة ووسائلها ونتائجها .

وبعد ذلك عرضت لمبدأ المساواة من وجهة نظر الإسلام وحقوق المرأة إزاء الرجل وحقوق الذي بالنسبة للمسلم وحقوق الرقيق بالنسبة للمحرر وتحدثت عن الحرية الشخصية بأقسامها وقد فصلت القول في حرية العقيدة وعرضت لاختلاف الآراء في جريمة الردة ثم أوضحت مفهوم الإسلام لحرية الفكر وحرية العلم وحرية الرأي ونطاق هذه الحريات وضوابطها .

والفصل الثاني : خاص بالحريات الاجتماعية عرضت فيه لحق العمل وحق الرعاية الصحية وحق كفالة العيش الكريم بما تتضمنه من نظم الزكاة والصدقات والوقف .

وفي الفصل الثالث : تحدثت عن الحريات الاقتصادية متضمنة الملكية بنوعها ملكية الأفراد وملكية الجماعة وبينت أدلة كل منها ونطاقها والقيود التي ترد عليها . وحرية التجارة وذكرت توجيهات الإسلام وضوابطها بشأنها .

وقد خصصت القسم الثالث لموضوع ضمانات الحريات العامة في النظام الإسلامي مقارنة بها في النظم المعاصرة . وذلك في بابين :

تحدثت في الباب الأول : عن الضمانات المقررة في النظم المعاصرة وهي مبدأ الفصل بين السلطات والرقابة على دستورية القوانين وتتضمن الرقابة السياسية والرقابة القضائية وكذلك رقابة المشروعية ثم تحدثت عن نظام المفوض البرلماني في صورته المختلفة في الدول التي تأخذ بهذا النظام وعرجت على رقابة الرأي العام .

كما أوضحت مدى تقبل النظام الإسلامي لكل من هذه الوسائل .

أما الباب الثاني : فأوضحت فيه ضمانات الحريات العامة في النظام الإسلامي . شارحاً : ولاية المظالم وولاية الحسبة ورقابة الأفراد والجماعات لتصرفات الخليفة والولاة وكون العبادات تطبيقاً للحريات .

ثم بحثت مدى إمكان تطبيق هذه الوسائل في العصر الحاضر .

ثم أنهيت البحث بغاتمة أوضحت فيها صلاحية النظام الإسلامي لتحقيق الحريات العامة وكفالة تطبيقها مع الأخذ بمبدأ التجديد الديني في الفروع عملاً . بسنة التطور التي يتسع لها الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان .

وبالله التوفيق ؟



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

ربنا آتنا من لدنك رحمة

وهي لنا من أمرنا رشدا



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

يشغل موضوع الحريات العامة مكاناً هاماً في الفكر القانوني في مختلف النظم السياسية من شرقية وغربية التي اتخذت لها مذاهب وفلسفات متباينة .

ففي العالم الغربي ، كان تقرير الحريات العامة ثمرة الكفاح الطويل الذي حملته الشعوب ، والثورات التي أشعلتها ضد الحكم المستبدين ، فانتهزت حريتها ، وأكدت حقها في الحياة الحرة الآمنة ، متحررة من الخوف والذل والضياع .

وعمدت هذه الشعوب — بعد أن نالت مبتغاها — إلى تضمين هذه الحريات قوانينها الأساسية ، كغالة لها ، وضماناً لممارستها .

وفي دول الكتلة الشرقية ، كانت ثوراتها الحراء هي التي حققت الحريات العامة لشعوبها متمثلة في الحرية الاقتصادية التي هي أساس الحريات عندهم .

ثم ظهر — في النطاق الدولي — الاهتمام بالحريات العامة وحقوق الإنسان في الأمم المتحدة ومنظماتها فصدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وأنشئت لجنة حقوق الإنسان ، وأبرمت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان .

ولما كان الإسلام قد جاء عقيدة وشريعة ، وعبادة ونظاماً ، فقد تضمن دحيمة كبرى من مبادئ الحريات العامة بما تشمله من حقوق للأفراد ومساواة بين الناس ، لقرون بعيدة قبل أن تظهر هذه الفلسفات ، وذلك منذ مولد الدعوة التي نادى بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأصنئ عليها القرآن الكريم قداسة وخلوداً ، وثبتت في ضمير المؤمنين بهذا الدين ، إذ هي عقيدة دينية وشريعة مفروضة .

وجاء التطبيق الصحيح لهذه الحريات على يد النبي ومن بعده خلفائه الراشدين تبياناً لهذه الحقوق وتثبيتاً لها . فالبكتاب والسنة هما دستور الحياة .

وكان من أول دعائم الإسلام ، تكريم الإنسان ، فقد أرسى فواحد هذا التكريم في لصوص جليلة من الكتاب والسنة تدور حول الحريات الأساسية ، وبذلك ربط بينها وبين العقيدة برابط لا ينفصم . يقول الله تعالى ( ولقد كرّمنا بني آدم ) ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله ) .

كما كانت أعمال النبي وسلوكه مؤكدة لمبدأ المساواة ( فالمسلم أخو المسلم ) ... ( والناس سواسية كأسنان المشط ) .

وقد جاءت هذه المبادئ وسط قوم درجوا على الأثرة والاستبداد والتفاخر بالأنساب ، وإهدار حقوق الضعفاء أمام الأقوياء ، فاستبدلت بذلك كله تحريراً للأرقاء ، وحفظاً لحقوق الضعفاء ، ومساواة بين الأجناس ، وظهر مجتمع جديد القوي فيه ضعيف حتى يؤخذ الحق منه ، والضعيف فيه قوي حتى يؤخذ الحق له ، مجتمع يتساوى فيه سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي ، وأبو سفيان القرشي .

تضمنت هذه المبادئ أن يقوم الأضياف من أهل كل بلد بفقرائهم — ويجبرهم السلطان على ذلك — إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ، ومن اللباس لشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكتفون من المطر والشمس وهيون المارة .

وقد وصل النظام الإسلامي بهذه المبادئ المتعلقة بالحريات العامة منزلة لم تبلغها في نظام آخر ، ولم تسبقه إليها شريعة أخرى ، نخلق مجتمعاً تسوده الحرية الصحيحة والمساواة الحقة .

ثم جاء وقت عدت على الدولة الإسلامية فيه عوامل التفكك نتيجة البعد عن الشريعة، والانسحاق وراء الأفكار الغربية والمناهج الخادعة، فضعفت وهنت، وخبا — تبعاً لذلك — منهاجها ، وخفت مبادئها .

لذلك كان من واجب المسلمين — مفكرين وباحثين — أن يكشفوا عن مفاخر الفكر والنظام الإسلامي في شتى فروعه . فذلك من فروض البكفاية .

وأهم هذه المصادر الفكرية : ظهور المسيحية بتعاليمها التي تحضن على حرية التفكير واحترام ذات الإنسان ومدرسة القانون الطبيعي التي سادت في القرن السابع عشر ، ونظرية الحقوق الطبيعية التي قامت في هذا القرن ، ونظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها هوبز ولوك ثم جان جاك روسو وسنتحدث بإيجاز عن كل مصدر من هذه المصادر .

## المطلب الأول

### المسيحية

قدمت المسيحية للحضارة الغربية عنصرين أساسيين في بناء نظرية حقوق الإنسان :

العنصر الأول : أنها أكدت كرامة الإنسان باعتبار أن الله هو الذي خلقه وخصه بهذه الكرامة .

العنصر الثاني : أنها وضعت حدود السلطة الدينية بمقتضى قانون أعلى مستمد من طبيعة الإنسان والمجتمع كما خلقه الله (١) .

وبذلك حررت المسيحية الفرد - في شئون دينه - من سلطان الحاكم الزماني .  
تقريراً لحرية العقيدة وحرية الفكر . وهي في ذلك قد فرقت بين الفرد الإنسان والفرد المواطن . وبذت الفكرة الرومانية التي كانت تقول بأن الدين خاضع للدولة ، إذ جاءت تعاليم المسيح مقررة ( أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ) (٢) .

- 
- Burdeau, Traité de Science Politique 1971  
— Burdeau, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques- 1972

(١) أوليفيه ديبيرو : المرجع السابق صفحة ١٤

(٢) الإنجيل مرقس : اصحاح ١٢ آية ١٣ - ١٧

كما أكدت تعاليم المسيحية أن غايتها هي إسماع الفرد وتحقيق نفعه وما الأسرة والدولة والكنيسة إلا وسائل لتحقيق هذه الغاية (١) .

## المطلب الثاني

### مدرسة القانون الطبيعي

استخدمت فكرة القانون الطبيعي لتأكيد حقوق الأفراد ومقاومة الطغيان . وقامت فلسفة هذه المدرسة على أن هناك قانوناً أبدياً وثابتاً لا يتغير ، أسمى من كل القوانين يتضمن مبادئ عالمية وعادلة ، يوحى بها العقل ، وهذه المبادئ وإن لم تكن إلهية إلا أنها مثالية وهي تهدف إلى تحقيق المساواة وتأكيد الحرية للأفراد جميعاً .

وقد تجرّدت فكرة القانون الطبيعي — في أحدث تطوراتها — من أسسها الدينية وصغت بالصيغة الزمنية باعتباره القانون الذي شرعه العقل - الفطري بين البشر جميعاً (٢) .

وظلت الدولة - في وضع تشريعاتها — بأن تهتدى بمبادئ القانون الطبيعي وإلا كانت غير شرعية (٣) وكلما اقترب القانون الوضعي من دائرة القانون الطبيعي كان أكثر عدلاً وكالاً (٤) .

وعلى رأس أصحاب هذه المدرسة ، جروسيوس وبوفندورف .

## المطلب الثالث

### نظرية الحقوق الطبيعية

قامت نظرية الحقوق الطبيعية في القرن السابع عشر على اعتبار الفرد أسبق

(١) دكتور طيمه الجرف : المرجع السابق صفحة ١٥

(٢) مارسل قالين : المرجع السابق صفحة ٣٩

(٣) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوي : المرجع السابق صفحة ٣٣

(٤) دكتور محمد كامل ليل : المرجع السابق صفحة ٢٤٢

من المجتمع وأسمى منه ، وأن المجتمع قد صنع للإنسان ، ولم يصنع الإنسان للمجتمع .

وعلى ذلك فإن للفرد - بحكم آدميته - حقوقاً يستمدّها من طبيعته لا بما تصدره الدولة من تشريعات . لأن هذه الحقوق سابقة على وجود الدولة ، وأن الفرد بدخوله الجاهة إنما كان يهدف إلى تأكيد ذاته وكفالة حقوقه ، وليس إلى إهدارها أو التنازل عنها . وواجب الدولة حمايتها ومنع التعارض بينها ، ولا يجوز لها الاعتداء عليها أو الانتقاص منها وإلا كانت متجاوزة لنطاق وظيفتها (١) .

وقد عرفت هذه الحقوق بأنها تشمل حق الحياة والحرية والملكية . وهي حقوق كامنّة في طبيعة الإنسان ويكشفها العقل .

## المطلب الرابع

### نظرية العقد الاجتماعي

يعتبر نظرية العقد الاجتماعي من المصادر الحقيقية لفلسفة المذهب الحر . فهي قد أكدت الأصل التعاقدى لسلطة الدولة .

ومضمون النظرية - في آخر تطوراتها كما أعلنها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر - أن الأفراد قد نزلوا عن جزء من حرياتهم المطلقة التي كانوا يتمتعون بها في حياتهم الطبيعية ، وذلك في سبيل إنشاء سلطة تتولى حمايتهم وتنظيمهم ، أما الجزء الآخر من الحريات التي احتفظوا بها ، فظل بمنأى من تدخل الدولة فيها وإلا فقدت سبب وجودها ، وهو العقد الاجتماعي (٢) .

وبذلك أبرزت النظرية الصفة الرضائية للحكم وسافظت على الحقوق المقدسة

(١) ديجي . المرجع السابق ج ١ صفحة ٢٠٠

والدكتور محمد كامل ليلة : المرجع السابق صفحة ٢٤٥

والدكتور سليمان الطماوى : المرجع السابق صفحة ٣٥

والدكتور طعيمة الجرف : المرجع السابق صفحة ٢٢

(٢) دكتور . محمد مصفر : المرجع السابق صفحة ٢٢

دكتور محمد كامل ليلة : المرجع السابق صفحة ٨٩

المطلقة بمقتضى المقد ذاته والتهديد بانفساخه إذا أخلت السلطة بمضمون المقد من المحافظة على هذه الحقوق .

وهكذا أمكن التصديق على السلطة المطلقة سواء أكانت ذاتية أو موروثة .  
وقد آتت هذه المصادر ثمارها واندلعت الحركات الثورية مطالبة بالحقوق والحريات العامة . فكان من آثارها في بريطانيا العهد الأعظم Magna Carta سنة ١٢١٥ ولائحة الحقوق Bill of Rights سنة ١٦٨٨ ، وفي الولايات المتحدة ظهر إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ وفي فرنسا ظهر الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩ وكذلك باقى دساتير الثورة الفرنسية .

## المبحث الثانى

### مفهوم الحرية فى المذهب الفردى<sup>(١)</sup>

الحريات العامة كما يصورها المذهب الفردى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هى الحقوق الطبيعية للفرد .

(١) يمكن الرجوع فى هذا المبحث الى المراجع الآتية :

أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى . مبادئ القانون الدستورى المصرى والامحادى

سنة ١٩٥٨

— الأستاذ الدكتور محمد كامل لبله . المظم السياسية سنة ١٩٦٣

— الأستاذ الدكتور مصطفى أبوريد فهمى . فى الحرية الاشتراكية والوحدة

سنة ١٩٦٦

— الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى . القانون الدستورى والأنظمة الدستورية

سنة ١٩٦٦

— الأستاذ الدكتور ثروت بدوى . النظم السياسية سنة ١٩٦٦

— الأستاذ الدكتور محمد عصفور . الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى سنة ١٩٦١

مقدمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨

— أوليفيه ديبرو . مذاكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٦

— Les Libertés Publiques — Burdeau Paris 1948

— Les Libertés Publiques — Calliard Paris 1950

— Brunet . محاضرات اطلبة الدكتوراه بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٠



وكون هذه الحقوق طبيعية ، يعنى أنها خاصة بالإنسان وأساسية له . كما أن وصفها بأنها طبيعية يفيد أنها من صنع الطبيعة ، فهي مقدسة ولا تقبل التنازل عنها ، كما أنها عالمية ومتساوية بالنسبة للجميع .

والحريات العامة لا يمكن تصورها مطلقة بلا حدود ، فلا مناص من وضع قيود تحددها وتنظم ممارستها بحيث يكفل للآخرين ممارسة حقوقهم ، إلا أن هذا التقييد لا يجوز أن يصل إلى حد يهدر معه أصل الحرية أو أصل الحق . ولما كانت هذه الحقوق مرتبطة بالإنسان باعتبارها فردية ، فهو صاحب الحق في ممارستها دون أن يجبر عليها .

والحقوق الفردية ذات مضمون سلبي لا إيجابي ، بمعنى التزام الدولة فقط بعدم تعرضها للأفراد عند ممارستها ، والتزامها بعدم الاعتداء عليها . ولا يطلب من الدولة أن توفر هذه الحقوق للأفراد ، كما أنه ليس للأفراد حقوق اقتضاء أو دائنية يشهرونها في وجه الدولة لإلزامها بتقديم الخدمات . فهي التزام على الدولة بالامتناع عن عمل ، وليست التزاماً بعمل .

والحقوق العامة — كما يصورها المذهب الفردي هي حقوق فردية وليست جماعية ، فهي ترتبط بالخلية الأولى وهي الفرد فلا توجد حقوق عامة تختص بها الجماعة سواء أكانت عائلة أو قبيلة أو مدينة أو نقابة (١) .

## المطلب الأول

### الحقوق التقليدية

يذهب الفقه التقليدي إلى أن الحريات أو الحقوق التقليدية هي التي تنتمي

(١) ديرو صفحة ١٩

انظر في عكس ذلك Burdeau إذ يرى أن الحريات الفردية ليست مقصورة على الأفراد وحدهم . ومن قبيل ذلك حريات الاجتماع والتعليم والصحافة إذ تمس مجموعة من الأفراد في علاقاتهم بعضهم ببعض . وحتى حرية السكن التي تبدو ذات طابع شخصي محض هي حرية اجتماعية لأنها تؤكد حرمة المسكن في مواجهة الآخرين . فهذه الحرية الشخصية المحضة تدبر عن علاقة اجتماعية وإن كان ذلك بصورة سلبية .

انظر Les Libertés publiques P. 287 Burdeau

وكذلك Les Libertés Publiques P. 397 Calliard

### بمصلحة الأفراد المادية والمعنوية (١).

ويدخل تحت النوع الأول : الحرية الشخصية ، وحرية أو حق التملك ، وحرمة المسكن ، وحرية العمل .

ويدخل تحت النوع الثانى : حرية العقيدة ، وحرية الرأى ، وحرية التعليم وحق تقديم العرائض .

ويضيف بعض الفقهاء إلى الحريات التقليدية مبدأ المساواة ويفرعوها إلى المساواة أمام القانون ، والمساواة أمام القضاء والمساواة أمام الوظائف العامة ، والمساواة فى الضرائب والمساواة أمام الخدمة العسكرية .

ولما كان منطق فقهاء المذهب الفردى أن يترك كل فرد حراً فى أن يحقق مصلحته الشخصية ، وأنه يكفى لتحقيق الحرية أن تمتنع الدولة عن التدخل فى شئون الفرد ، إذ أن غاية الحرية السياسية ليست إلا توفير حماية الفرد ضد سلطة الدولة ، لذلك اعتبرت الحرية الاقتصادية وأهمها حقوق الملكية وحرية التجاره والصناعة — فى رأى أنصار هذا المذهب — أمراً أساسياً لا يجوز المساس به وإلا كان فى ذلك إهدار للحريات العامة . ويتضح ذلك فى كتابات الفريزوقراط إذ أنهم يرون أن ترك الحرية للفرد فى تحقيق مصلحته الشخصية يحقق بالتالى المصلحة العامة التى هى بمجموع مصالح الأفراد . كما يتضح ذلك أيضاً فى كتابات آدم سميث فى إنجلترا الذى ربط بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، وظهرت آثار ذلك فى نصوص لإعلان الحقوق الفرنسى الصادر سنة ١٧٨٩ ، وفى المواثيق الدستورية للولايات المتحدة الأمريكية .

وأنصار المذهب الفردى يرفضون أى توجيه أو رقابة للدولة على حرية الأفراد الاقتصادية ، إذ أن الرقابة الاقتصادية هى رقابة الحياة كلها . وقد أظهرت الرقابة على النقد فى التطبيق العملى فى دول القارة . أنها كانت الخطوة الحاسمة فى الطريق إلى الجماعية ووقع الحريات الفردية لأن الرقابة على التجارة الخارجية تعنى إخضاع كل فرد

---

(١) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى ، مبادئ القانون الدستورى المصرى والاتحادى ص ١٠١ وسنذكر تقسيمات الحريات والحقوق التقليدية فى الباب الثانى من هذا القسم .

## لاستبداد الثورة (١).

### المطلب الثاني

تطور هذا المدلول في الدساتير وإعلانات الحقوق (٢)

بدأت حقوق الإنسان منذ نشأتها ذات طبيعة فردية . وقد كانت المرحلة التي تمتد من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ تحمل وصف المرحلة « التحررية » ، إذ أن حقوق الإنسان في هذه الفترة كان هدفها حرية الفرد ، بينما ينطبق على المرحلة التي تبدأ من نهاية هذه الحرب وصف « الاجتماعية » ، إذ ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي في الحقوق والحريات العامة .

ويمكن تقسيم التطور في مدلول الحقوق والحريات إلى مرحلتين تبعاً ( الفترتين الزمنتين المشار إليهما ) .

في الفترة الأولى : ظهرت إعلانات لحقوق الفرنسية الآتية :

- الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩
- إعلان جيروندين Girondin الذي فتح الباب لمشروع دستور جيروندين الذي صيغ سنة ١٧٩٣ .
- إعلان مونتانيارد Montagnarde الذي سبق دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣
- الإعلان الذي سبق دستور ٥ فريكتوار للسنة الثالثة أي بتاريخ ٢٢ أغسطس سنة ١٧٩٥ .

وإذا كان إعلان سنة ١٧٨٩ يركز على الحرية ، فإن إعلان مونتانيارد يركز على المساواة . وإن كان يفصد المساواة الواردة في إعلان سنة ١٧٨٩ أي المساواة القانونية لا المساواة الفعلية كما أن إعلان جيروندين وإعلان مونتانيارد يبدو

---

(١) دكتور . محمد عصفور . الحربة في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي سنة ١٩٦١ ص ٢٧ .

انظر ص ٣٨ - ٤١ المرجع السابق Burdeau.

(٢) أوليفيه ديبرو . محاضرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٢٣

ففيما بعض التطور بالنسبة لإعلان سنة ١٧٨٩ إذ أنهما يعلنان حق الجميع في العلم وفي المساعدات العامة، وإن كان هذا التطور لا يعنى أى تصوير مبكر للاشتراكية .  
ثم أقيمت دساتير الفترة السابقة على سنة ١٨٤٨ - وهي دستور السنة الثالثة زميثاق سنة ١٨١٤ ، والنصوص الإضافية لدساتير الإمبراطورية ، وميثاق سنة ١٨٣٠ - على ترديد الحريات الأساسية المعلنة سنة ١٧٨٩ .

بعد ذلك حدث تطور في التكوين الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع نتيجة ظهور التصنيع في فرنسا ، ووقوع الأزمة الاقتصادية وما ترتب عليها من مشاكل حلت بالعمل مما أدى إلى نشأة ديمقراطية اقتصادية واجتماعية ، وظهور مدرسة اشتراكية تنادى بحق العمل ، وحرية العامل في العمل . ومن رواد هذه المدرسة فورنييه Fournier ولويس بلان Louis Blanc وفكتور كونسيدران Considerant .  
وقد برزت آثار هذا التجديد - الضيق الحدود - في مقدمة دستور سنة ١٨٤٨ وكذلك في الفصل الثاني منه الذي خصصه لحقوق المواطنين التي يكفلها الدستور .  
فجاء في مقدمته وجوب مشاركة المواطنين في الأموال العامة ، والتعاون أخوياً فيما بينهم .

كما اعتبرت الأسرة الأساس الأول للجمهورية ، وأسسها الأخرى العمل والمساكنة ، والنظام العام .

وورد في المقدمة أيضاً التزام الجمهورية بحماية المواطن وتعليمه ومساعدته .  
ولخص الفصل الثاني على أن المجتمع يشجع تقدم العمل وذلك بتقرير التعليم الأولي المجاني ، والدراسة المهنية ، والمساواة في العلاقات بين صاحب العمل والعامل ، ونظم الادخار والتسليف .

كما جاء في الفصل الثاني أيضاً ذكر الحريات التقليدية كحق الأمن ، وحرية الأديان والمساواة في القبول في الوظائف العامة ، وحق الملكية ( التي لا يمكن الاعتداء عليها ) .

والواقع أن محاولة التجديد هذه كانت محدودة ، ولم تكن ذات أثر مباشر .

وهكذا كانت مبادئ سنة ١٧٨٩ لا تزال سائدة في الدساتير الفرنسية كما سارت على نمطها دساتير كثير من دول أوروبا الغربية مثل :

دستور بلجيكا الصادر سنة ١٨٣١

الدستور النمساوي الصادر سنة ٨٥٧

الدستور الأسباني الصادر سنة ١٨٧٦

الدستور الصربي الصادر سنة ١٨٩٩

الدستور البرتغالي الصادر سنة ١٩١١

الفترة الثانية : وتسمى المرحلة الاجتماعية ، ويمكن تقسيمها بالتالي إلى فترتين :

١ أ ) فترة ما بين الحربين العالميتين .

١ ب ) فترة ما بعد الحرب .

ولنتحدث عن كل منهما على حدة .

١ أ ) فترة ما بين الحربين العالميتين :

تبدأ هذه الفترة من سنة ١٩١٤ وتنتهى سنة ١٩٤٥ وقد ظهرت في العالم بعد الحرب العالمية الأولى إعلانات ودساتير جديدة اتفقت جميعاً في مهاجمتها للحرية التقليدية كما أوضحتها إعلانات القرن التاسع عشر، وإن كانت قد اختلفت في حدة هجومها عليها بين التشدد والتخفيف .

ومن الإعلانات والدساتير التي اشتدت في هجومها :

— الإعلان السوفييتي لحقوق الشعب العامل والمستغل ، .

— وكذلك أول دستور للجمهورية الروسية الاتحادية الاشتراكية الصادر

في ١٠ يولية سنة ١٩١٨ . وقد احتوى هذا الدستور على أحكام مخصصة للحقوق والحريات .

— ثم الدستور السوفييتي الصادر سنة ١٩٣٦ « دستور ستالين » الذي خصص

الفصل العاشر منه للحقوق والواجبات الأساسية للمواطنين

ومن الدساتير التي خففت من حدة هجومها دساتير الدول غير الاشتراكية التي أخذت هذا الاتجاه فاشتملت على أحكام تشابه في أساسها إعلانات جديدة للحقوق والحريات ومنها :

- دستور فنلندا الصادر في ١٧ يولييه سنة ١٩١٩
- دستور فيمر الألماني الصادر في أغسطس سنة ١٩١٩
- الدساتير الإثيوبية والتشيمكية الصادرة سنة ١٩٢٠
- الدساتير البولونية واليوغوسلافية الصادرة سنة ١٩٢١
- الدستور الروماني الصادر سنة ١٩٢٣
- الدستور التركي الصادر سنة ١٩٢٤
- الدستور اليوناني الصادر سنة ١٩٢٧
- دستور ليتوانيا ودستور مدينة دانزج الصادرين سنة ١٩٢٨
- الدستور الأسباني الصادر سنة ١٩٣١

وإذا ما تركنا جانباً الدستور البهوفيتي ، وجسدنا الإعلانات والدساتير الجديدة لدول أوروبا تتميز بمظاهر تعتبر استلهاماً للفكر الاشتراكي بصورة مخففة . فهي تتطلب أهدافاً معينة لممارسة الحريات التقليدية خاصة فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي .

كما أنها تعترف اعترافاً واسعاً بحق العمل ، وحق الأمن الاجتماعي ، وحماية حق تكوين النقابات ، وبعض حقوق الأسرة . وتؤكد هذه الإعلانات مبدأ تدخل الدولة الذي يتعارض مع المبدأ التحرري الذي كان يفرض على الدولة عدم التدخل في الحياة الاقتصادية<sup>(١)</sup> .

#### (ب) فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية :

وهي الفترة التي تلت النزاع العالمي ١٩٣٩ — ١٩٤٥ ونلمح التطور في مفهوم حقوق الإنسان خلال هذه الفترة ، في خمس مجموعات من الوثائق هي :

---

(١) أوليفيه ديرو . محاضرات لطلبة الدكتوراة بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٣٢

١ — دساتير الديمقراطيات الشعبية التي تعتبر انعكاساً عن قلوب أو عن بعد  
للدستور ستالين السوفييتي مثل :

دستور جمهورية ألمانيا الديمقراطية الصادر سنة ١٩٦٨  
دستور جمهورية الصين الشعبية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٥٤  
دستور جمهورية يوغوسلافيا الاشتراكية الفيدرالية الصادر سنة ١٩٦٣ المعدل  
سنة ١٩٦٩

وسنحدث عن التطور في هذه الدساتير — فيما بعد — عند الحديث عن  
المذهب الاشتراكي ، وسيكون الدستور السوفييتي الصادر سنة ١٩٣٦ هو مظهر  
هذا التطور باعتباره نموذجاً لجميع الديمقراطيات الشعبية .

٢ — الدساتير الجديدة لدول المعسكر الغربي مثل :  
الدستور الفرنسي الصادر في ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٦  
الدستور الياباني الصادر في ٣ نوفمبر سنة ١٩٤٦  
الدستور الإيطالي الصادر في ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٧  
الدستور السويسري الصادر سنة ١٩٤٧  
دستور ألمانيا الاتحادية ( القانون الأساسي الصادر في ٨ مايو سنة ١٩٤٩  
والمعدل بقانون اتحادى في ١٩ مارس سنة ١٩٥٦ ) .  
والدستور الفرنسي الصادر في سنة ١٩٥٨  
وقد سبق هذه الدساتير صدور إعلانات جديدة للحقوق ، أو مقدمات للدستور  
تضمن هذه الحقوق .

٣ — دساتير الدول الأفريقية المتكلمة بالفرنسية التي ظهرت بعد اختفاء  
الاستعمار الدولي . وهذه الدساتير قد تقدمتها إعلانات حقوق ومنها :

دستور جمهورية مالي الصادر في ٢٩ يناير سنة ١٩٥٩ والمعدل في ٢٣ سبتمبر  
سنة ١٩٦٠

دستور جمهورية غينيا الصادر في ١٢ نوفمبر سنة ١٩٥٨  
دستور جمهورية الكاميرون الصادر في ٤ مارس سنة ١٩٦٠  
دستور جمهورية الصومال الصادر في أول يولييه سنة ١٩٦٠

دستور جمهورية ساحل العاج الصادر في ٣ نوفمبر سنة ١٩٦٠  
دستور جمهورية النيجر الصادر في ٨ نوفمبر سنة ١٩٦٠  
دستور جمهورية فولتا العليا الصادر في ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٦٠  
دستور جمهورية السنغال الصادر في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٦٠ والمعدل سنة

١٩٦٣

دستور جمهورية جابون الصادر في ٢١ فبراير سنة ١٩٦١  
٥ — دساتير الدول الأفريقية التي اتجهت نحو الاشتراكية مثل :  
الدستور المصري الصادر في سنة ١٩٥٦  
الدستور المؤقت الصادر في ٢٣ مارس سنة ١٩٦٤  
دستور جمهورية مصر العربية الصادر في ١١ يونيو سنة ١٩٧١  
وقد تصدر الأول والثاني مقدمة بينما انجى الدستور الأخير إلى النهج  
الاشتراكي في نصوصه .

٥ — بعض الوثائق الدولية : ومنها :

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠  
ديسمبر سنة ١٩٤٨

المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان التي وقعت في روما في ٤ نوفمبر سنة ١٩٥٠  
فإذا ما تتبعنا هذه الإعلانات والدساتير جميعها ، لنحدا التطور في مفهوم حقوق  
الإنسان ، وذلك من خلال الصفات السائدة لهذه الحقوق في الإعلانات والدساتير  
الجديدة على الوجه الآتي :

ملاحح التطور : يمكن أن نشاهد مظاهر التطور في الحقوق والحريات العامة  
من خلال الصفات الآتية :

١ — بعد أن كانت هذه الحقوق مطلقة في إعلان سنة ١٧٨٩ بالنسبة  
لأساسها ومضمونها أخذت تتجه تدريجياً نحو النسبية والتبعية . فبعد أن كانت  
الحقوق والحريات تستمحي على التقيد ، ساد الاتجاه إلى مذهب الوضعيين الذين  
ينكرون أن الإنسان تنبع من طبيعته حقوق حقيقية . فأصبح من حق الدولة أن



تقييد من هذه الحقوق ليتحقق التوافق بين الحريات والحقوق المتنافرة للأفراد .  
على أن هذا الوجه من التطور كان جزئياً إذ اعتبر التقييد استثناء من الأصل العام ،  
فلا يباح التقييد إلا لقاعدة القانون . ولما كان هذا التقييد استثناء فتجرى عليه  
قواعد الاستثناء فلا يقاس عليه ولا يتوسع فيه كما أنه يدور مع علته ويقدر دائماً  
بقدره ولا يخرج عن مسوغاته والضرورات الدافعة إليه .

ويتمثل هذا الوجه من التطور في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر  
سنة ١٩٤٨ إذ أنه في مقدمته يرتبط مباشرة بمفهوم العالمية وبذلك يكون مفهومه  
مطلقاً وتقليدياً (١) . وهو في نفس الوقت يتحدث عن حقوق الشخص الاجتماعي  
أي بحقوق الإنسان في إطار الحياة الاجتماعية بدلاً من النظر إليه كإنسان مجرد (٢) .  
وبذلك فهو يجمع بين المطلق في المفهوم التقليدي وبين التبعية التي تميز بعض  
المفاهيم الحديثة .

وتطور المضمون المطلق لحقوق الإنسان نجده أكثر وضوحاً في حق الملكية .  
فبينما نجده في إعلان سنة ١٧٨٩ يعني ألا تفرض على الملكية أية قيود لأى هدف  
اجتماعي (٣) نجد الدساتير الصادرة في القرن العشرين تسجل مفهوماً للملكية  
لا يتناسب أبداً مع الحق بل يعتبرها كوظيفة اجتماعية حقيقية .

ويظهر ذلك في دستور فيمر الألماني سنة ١٩١٩ (٤) والدستور الإيطالي

(١) انظر مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث تقرر أن الاعتراف بالاحترام  
اللازم لجميع أعضاء العائلة الإنسانية وحقوقهم المتساوية والثابتة هو الذي يضع أساس الحرية  
والعدالة والسلام في العالم .

(٢) انظر المادة ٢٢ حيث تقول « كل فرد باعتباره عضواً في المجتمع له الحق في الضمان  
الاجتماعي ، وله ما يبرر الحصول على إشباع حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ...  
والمادة ٢٨ التي تقول « كل شخص له الحق فيما يسود النطاق الاجتماعي الدولي ...  
والمادة ٢٩ التي تنص على أن « عمل الفرد واجبات نحو المجتمع الذي تنمو فيه شخصيته » .  
(٣) تنص المادة ٣٤٤ مدني فرنسي على ألا تفرض على الملكية أي قيود لهدف اجتماعي .  
(٤) تنص المادة ٥٣ على ألا يترتب على الملكية التزامات ، ويجب أن يكون الاستغلال  
للمصلحة العامة .

الصادر سنة ١٩٤٧ (١) ، ودستور ألمانيا الاتحادية الصادر سنة ١٩٤٩ ، ودستور جمهورية مصر العربية الصادر سنة ١٩٧١ (٢) .

فإذا ما جمعنا بين هذه النصوص وبين مقدمى دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ الفرنسيين التى تتمسك بمبادئ سنة ١٧٨٩ ، وبين الإعلان العالمى لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ نلصربطاً بين المفهوم التقليدى والمفهوم الاجتماعى .

٢ - تطور حقوق الإنسان من حقوق فردية إلى حقوق جماعية ، وهى الحقوق التى لا يمكن تحقيقها إلا جمعياً .

فبينما كان إعلان سنة ١٧٨٩ يتميز بالمفهوم الفردى لحقوق الإنسان إذ لم يكن يتضمن حقوقاً للجماعات ، إذ بمقدمة دستور سنة ١٩٤٨ تعترف بالحقوق للجموعات التى تتوسط بين الإنسان والمجتمع السكى ، فيجعل الأسرة أحد أسس الجمهورية الثانية ويعترف بحماية الدولة لها .

كما تعطى أغلب إعلانات ودساتير القرن العشرين هذا الحق للأسرة . ومن ذلك : الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، والمواطن (٣) ، والدستور الإيطالى الذى يتحدث عن الأقليات اللغوية ، والدستور الفرنسى سنة ١٩٤٦ الذى يقرر حق الأفراد فى إنشاء الجماعات الإقليمية والاعتراف لها بحقوق خاصة .

وكذلك الدستور المصرى سنة ١٩٥٦ (٤) ، ودستور جمهورية مصر العربية

(١) تنص المادة ٤٢ على أن يحدد القانون حدود الملكية السكى يضمن وظيفتها الاجتماعية .

(٢) تنص المادة ٣٢ على أن الملكية الخاصة تتمثل فى رأس المال غير المستغل ، وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وفى إطار سلطة التنمية دول انحراف أو استغلال ، ولا يجوز أن تتعارض فى طرق استخدامها مع الخير العام للشعب .

(٣) مادة ١٦ فقرة ٣ وتنص على أن الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ، ولها الحق فى التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(٤) تنص المادة ٥ على أن الأسرة أساس المجتمع . وتنص المادة ٧ على أن المصريين حق تكوين الجمعيات على الوجه المين فى القانون . وتنص المادة ٥٥ على أن إنشاء النقابات حق مكفول .

سنة ١٩٧٩ (١).

ومع وضوح هذا التطور لحقوق الإنسان من الفردية إلى الجماعية ، إلا أن الاعتراف بهذه المجموعات لا يقرر لها هدفاً خاصاً ولكنها تعتبر كوسائل لخدمة الإنسان الذي يبقى هدف الاجتماع (٢) .

كما حدث تطور أيضاً نحو الجماعية في طرق ممارسة الحقوق الأساسية ، فبعد أن كان مجال ممارسة الحقوق الجماعية ضيقاً في البداية في إعلان سنة ١٧٨٩ نجده يتسع تدريجياً في قوانين ودساتير وإعلانات القرن العشرين . ويبدو ذلك بالنسبة لحرية العبادة ، وهى الحرية التى تستلزم ممارسة جماعية ، وكذلك حق تكوين النقابات وحق الإضراب وحرية إنشاء الأحزاب السياسية .

٣ — التحول من الحقوق السلبية إلى حقوق الإيجابية . كانت الحقوق في إعلان سنة ١٧٨٩ لا تخول الفرد حقاً يطالب به المجتمع ليقدم له بعض الالتزامات ، بل إنما تلزم الدولة فقط بحدود لامتدادها في مواجهة الأفراد ضامناً للاستقلال الفردى . ولذلك كانت تسمى هذه الحقوق : الحقوق السلبية أو الحقوق العائفة كما يسميها الأستاذ بيردو .

ثم تطور مفهوم هذه الحقوق في دستور سنة ١٧٩١ الذى وضع على الدولة مسؤوليات إيجابية متواضعة خاصة بالإعانات والتعليم .

ثم خطا هذا التطور خطوة أخرى حيث نصت مقدمة دستور سنة ١٨٤٨ على تدخل الدولة ، ووضعت على عاتقها عدداً من الواجبات .

وبعد الحرب العالمية الأولى سجلت الدساتير اعترافها للأفراد — فضلاً عن حقوقهم السلبية — بحقوق إيجابية حقيقية . كالحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تفرض على الدولة التزامات إيجابية بأن تكفل لهم هذه الحقوق (٣) .

(١) تردد المواد ٩ ، ٥٥ ، ٥٦ نفس المعانى ، وأضافت حظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكرى ، كما حددت المادة ٥٦ مهمة النقابات والاتحادات .

(٢) أوليفيه ديبرو . الحريات العامة . مذكرات لطلبة الدكتوراة بجامعة القسامة

سنة ١٩٦٦ ص ٥٨

(٣) جورج بيردو . المطول في المعلوم السياسية مارس سنة ١٩٥٦ ج ٦ ص ٤٦٣

ومن ذلك التطور ما حدث في فرنسا من تحولات في القانون العام ، وتطور في الخدمات العامة . فظهرت المرافق العامة . لتوفر بعض الاحتياجات بتقديم التزاماتها إلى الأفراد وتحولت من الدساتير عبارات ( القدرة على العمل ) إلى ( حقوق الاقتضاء ) و ( الحقوق العائقة ) إلى ( الحقوق الدائنة ) و ( حقوق ال . . . ) إلى ( حقوق في . . . ) .

وقد كان ذلك واضحاً في دستور فيمر الألماني سنة ١٩١٩ والدستور الإسباني سنة ١٩٣١ والدستور الإيطالي سنة ١٩٤٧ .

وبعد الحرب العالمية الثانية وضحت حقوق الاقتضاء في الدساتير الجديدة ، وتأكد الرأي القائل بأن للواطن الحق في الاقتضاء من السلطة لجميع العناصر الأساسية التي يستلزمها تطوره : كالرعاية الصحية ، والكفالة الاجتماعية ، والرفاهية ، والتعليم والشقيف .

• وكان من شأن هذا التطور أن يعيد المجتمع تنظيم نظمته الاقتصادية .

### المبحث الثالث

#### تطبيقات المذهب الفردي<sup>(١)</sup>

نتحدث في هذا الفصل عن إعلانات الحقوق ، والدساتير في كل من إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

(١) للتوسع في الاطلاع يمكن الرجوع إلى :

١ — د. محمد عصفور . الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي سنة ١٩٦١

٢ — د. محمد عصفور . سيادة القانون سنة ١٩٦٧

٣ — الدكتور طعيمة الجرف . مبدأ المفروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون .

٤ — دكتور أحمد كمال أبو المجد . الرقابة على دستورية القوانين في الولاية المتحدة وفي

الإقليم المصري سنة ١٩٦٠

• — Burdeau, Libertés, Publiques 1966.

Calliard, Libertés Publiques 1950

— Carré de Malberg Theorie de l'Etat II Partie 1920

= — La Ferrière, manuel de droit Constitutionnel 1947

## إعلانات الحقوق

كانت إعلانات الحقوق أول تأكيد لمكاسب الحرية في مواجهة سلطة الدولة .  
وقد اتخذ تأكيد الحقوق والحرريات أشكالاً متعددة نذكرها فيما يلي .

### المطلب الأول

#### إعلانات الحقوق الإنجليزية

كانت إعلانات الحقوق في إنجلترا تمثل نتيجة الصراع بين الشعب وسلطة الملوك وانتهى هذا الصراع بتقرير حقوق الشعب وحرياته عن طريق إعلاء سلطة ممثلي الشعب التي تتمثل في السلطة التشريعية على سلطة الملك . فأصبحت السيادة للبرلمان لا للدستور فإعلانات الحقوق تستند إلى أسس وضعية واعتبارات عملية ولا تصدر عن فلسفة معينة (١) .

ولما كانت السلطة التشريعية بذلك تعتبر السلطة العليا في البلاد ، فليس هناك من القواعد ما يحدها أو يسمو عليها ، كما أنه لا تعارض بين سلطة المشرع والحرية فالبرلمان الإنجليزي — تبعاً لهذا المركز — هو مصدر الشرعية . ونتيجة لذلك فلا «صيانة لحرريات في مواجهته» .

---

Marange, Contribution à une theorie generale des libertés — ٨٢٢  
publiques 1940

William, O. Douglas, a living bill of Rights 1965 — ٩  
ترجمة يونس شاهين .

Rosco Pound, The developement of constitutional — ١٠  
guarantées of liberty 1457 ترجمة ليب شلب

(١) دكتور محمد عصفور . الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي سنة ١٩٦١  
صفحة ٤٨

انظر أيضاً في موضوع إعلانات الحقوق الإنجليزية .

- Friedman (W) Legal. Theory 3 rd edit, London 1953,
- Jennings The Law and the Constitution 3. rd edit 1953.  
P.59, 60.
- Burdeau. Traité de Science Politique 1971, P. P. 126 et suit

وبالإضافة إلى ذلك فإن الدستور الإنجليزي غير المكتوب يدع للشرع حرية واسعة إزاء القواعد الدستورية - ومنها الحريات والحقوق - فهو يملك أراءها ما يملكه بالنسبة للقواعد القانونية العادية .

رأسياً على ذلك فليس هناك في إنجلترا رقابة قضائية على دستورية القوانين حيث أن المشرع الدستوري والمشرع العادي في نفس الوقت هو البرلمان .

إلا أن ذلك ، لا يترتب عليه إصدار حق من الحقوق أو حرية من الحريات المنوه عنها في إعلانات الحقوق إذ أن العهد الأعظم سنة ١٢١٥ ووثيقة الحقوق سنة ١٦٨٨ كلا منهما تعتبر وثيقة سامية بما تعبر عنه من مبادئ عليا تضيء عليها ظريف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها ، كما أن في قوة الرأي العام ما يحمي الحريات من اعتداء البرلمان عليها إذ أن من حق الشعب سحب ثقته من البرلمان إذا ما عبر عما يخالف إرادته، كما أن قواعد العرف الدستوري في إنجلترا تلزم البرلمان بالحصول على تفويض من هيئة الناخبين في التشريعات التي تتضمن تغييراً جوهرياً في التقاليد الدستورية أو الاتجاهات الاقتصادية - والاجتماعية السائدة (١) .

## المطلب الثاني

### إعلان الاستقلال الأمريكي ووثيقة الحقوق (٢)

كان إعلان الاستقلال الصادر في الرابع من يوليو سنة ١٧٧٦ وما تضمنه

(١) دكتور أحمد كمال أبو المجد . الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٠ ص ٤٤ هامش فيما نقله في هذا المعنى عن Gennings, The law and the Constitution سنة ١٩٥٣ صفحة ١٣٩

(٢) لتفصيل يمكن الرجوع إلى المراجع الآتية :

- Perlo ( V ) American Imperialism New Y ork 1951
- Douglas ( William, O. ) The Right of the People, ( New york, ) 1958.
- A. Ogg et O. Ray. Le Gouvernment Des Etats Unis d'amerique 1958.
- Burdeau, Traité de Science Politique 1971,
- Burdeau, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques. 1972

من تأكيد الشوار أنهم يسلمون بالحقائق الثابتة التي تقضى بأن جميع الناس قد خلقوا  
أحراراً ومتساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقاً لا تبدل فيها ولا تحويل كحق  
الحياة والحرية والتماس السعادة والبحث عن الهناء .

وأن الحكومات لم تنشأ إلا لكي تضمن هذه الحقوق . فإذا قام نظام سياسى  
لا يحترم هذه الحقوق أو ينحرف عن الغاية من ضمانها كان حقاً للناس هدم هذا  
النظام أو تغييره (١) .

وكان ذلك وليد ارتباطهم الاصيل بالديمقراطية التي قامت في إنجلترا بتقرير  
وثيقة الحقوق سنة ١٦٨٨ ، كما كان استلهاها لافكار مفكرى القرنين السابع عشر  
والثامن عشر من مبدئى فلسفة المذهب الفردى مثل مونتسكيو وجروسيرس .

ولما كان الدستور الاتحادى الصادر سنة ١٧٨٧ عقب إعلان الاستقلال لم  
يتضمن وثيقة للحقوق . بل احتوى على عدد من النصوص المتعلقة بالحقوق ، فقد  
هدل الدستور الاتحادى عام ١٧٩١ ، وصدر إعلان يتضمن وثيقة لاحقوق ألحق  
به . وهذه الوثيقة هي التعديلات العشرة الاولى للدستور .

وهناك تمييز واضح فى الولايات المتحدة بين القواعد الدستورية التي يتضمنها  
القانون الاساسى ، والقواعد التشريعية الصادرة من الهيئة التشريعية .

وقد نبعت فكرة القانون الاساسى ، واعتبار الدستور المكتوب تعبيراً عن  
مبادئ هذا القانون من فكرتين متلازميتين :

فكرة القانون الطبيعى المعبر عن العدالة التي يجب أن تلتزمها القواعد الوضعية  
وأن تحقق مضمونها بحيث لا تكون مشروعة إلا باستهدافها ، وفكرة العقد أو الاتفاق  
الذى كان أساساً لكل تنظيم سياسى تم فى الولايات المتحدة الأمريكية (٢) .  
ومن هاتين الفكرتين مجتمعتين ، تكون أساس الدستور المكتوب .

(١) انظر دكتور أحمد كمال أبو الجود . دراسات النظم الدستورية المقارنة لدبلوم

القانون العام بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٦٥

(٢) دكتور أحمد كمال أبو الجود الرقابة على دستورية القوانين ص ٤٥

(٣ - الحريات )

والذى لا شك فيه ، أن التشريعات الوضعية يجب أن تكون فى إطار إعلان الاستقلال ووثيقة الحقوق وما ورد بها من حقوق وحرىات للأفراد .  
وما يساعد على تأكيد هذا الالتزام فى الولايات المتحدة تقرير استقلال للقضاء يحقق رقابة على دستورية القوانين .

## المطلب الثالث

### إعلانات الحقوق الفرنسية

تتحدث عن إعلانات الحقوق فى فرنسا باعتبارها تطبيقاً دستوريا للذهب الفردى .

فقد أصدر المشرع الدستورى الفرنسى إعلاناً مستقلاً للحقوق سنة ١٧٨٩ منفصلاً عن الدستور وسابقاً على صدره كما أصدر إعلان الحقوق الصادر فى السنة الثالثة للشورى بإعلان سنة ١٨٤٨ .

أما دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ فقد تصدرتهما مقدمة أشارت إلى إعلان حقوق سنة ١٧٨٩ وأضافت إليه حقوقاً جديدة .

وذلك على خلاف دساتير بعض الدول التى تضمنت فى صلبها نصوصاً دستورية وقد ثار الخلاف فى القيمة القانونية لإعلانات الحقوق وفى مقدمات الدساتير فأتجه رأى إلى أن الإعلان الصادر عن الجمعية التأسيسية يعتبر فى مرتبة أعلى من النصوص الدستورية نفسها كما أنه يعتبر قيماً على الجمعية التأسيسية التى وضعت الدستور .

ومن هذا رأى العميد ديجى .

وينكر آخرون أى قيمة إلزامية للإعلان أو لمقدمة الدستور ، حتى أنها لا ترقى إلى مرتبة القوانين العادية . ومن هذا رأى كاريه دى ماليرج ولافريير (٢) وإسمان .

(١) وذلك كالدستور المصرى وأغلب الدساتير الحديثة .

(٢) مطول القانون الدستورى للافريير ص ٣٤٤ - ٣٤٥



ويشجع رأى ثالث إلى الاحتراف بما ورد في الإعلان أو المقدمة بقدر من الإلزام والقيمة الوضعية ، مع اختلاف في طبيعة هذه القيمة .

فيقول البعض بأنها قيمة دستورية أى أنها تقيد البرلمان والإدارة معاً ومن هذا الرأى مورناج Morange (١) .

ويقول آخرون أنها قيمة وضعية تقيد الإدارة ولا تلازم البرلمان ، ومن هذا الرأى Jése (٢) .

أما مجلس الدولة الفرنسى فقد انتهى إلى أن كلا من الإعلان والمقدمة يمتد على مبادئ قانونية عامة يجب أن تستلزمها كل من السلطة التشريعية والتنفيذية دون إخلال بحق هذه السلطات في تقييد ما ورد فيهما من حقوق (٣) .

أما النصوص الواردة في صلب الدستور - كدستور أبريل سنة ١٩٤٦ الذى يوافق عليه الشعب فإن لها قيمة إلزامية فى بصيغتها الدستورية تسمو على القوانين لعادته (٤)

### المبحث الرابع

#### أزمة المذهب الفردى (٥)

نشأت فلسفة المذهب الفردى لتقديس الحريات الفردية ، وتحقيق مصالح المحكومين وتأكيد حياد سلطة الدولة لئلا نشاط الأفراد . وقد قامت هذه

(١) Morange, Contribution a une theorie generale des libertés publiques. P. 56,60

(٢) جيزة Jése مقال عن القيمة القانونية لإعلانات الحقوق في مجلة الهانون العام

سنة ١٩١٣ ص ٦٨٨

(٣) Colliard, Les Libertés publiques P. 98—105

(٤) د. عثمان خليل . الاتجاهات الدستورية الحديثة مذكرات لطلبة الدكتوراة بكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٥٦

(٥) فى هذا الموضوع يرجع الى المراجع الآتية :

الحرية بين الفكرين الديمقراطى والاشتراكى . دكتور محمد مصفور سنة ١٩٦١  
أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى د . ثروت بدوى

الفلسفة على أساس أن الحرية ضمان للفرد ضد سلطة الحكم . وكان من آثار هذه الفلسفة أن ساد المذهب الاقتصادي الحر ( الرأسمال ) .

فإذا كان المذهب الفردي هو الفلسفة السياسية للنظام الديمقراطي ، فإن النظام الرأسمالي هو التطبيق العملي لهذه الفلسفة في المجال الاقتصادي (١) .

وقد استمر المذهب الفردي سائداً في المجتمع الزراعي حيث لم تكن الحاجة ماسة إلى أفكار اشتراكية جديدة .

إلا أنه — بعد ظهور الثورة الصناعية عقب اكتشاف البخار واستخدام الآلات الصناعية التي كان من نتيجتها وجود بطالة شديدة بين العمال تسببت في كوارث اجتماعية لهم — ظهرت النزعات الاشتراكية التي تطالب بتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لحماية الطبقات المكادحة ، والوقوف في وجه الجماعات الضاغطة ، وتعلق الأمل بتحقيق مساواة فعلية بعد أن ثبت أن المساواة القانونية والسياسية التي يستهدفها المذهب الفردي لا تحل مشاكل العصر .

فأنكرت الأفكار الاشتراكية صفة الحياد التي أسبغها المذهب الفردي على سلطة الدولة وطالبت بالتدخل — خاصة في الشؤون الاقتصادية وحقوق الملكية — فالحرية السياسية لا وجود لها في مجتمع يسيطر فيه على الاقتصاد جماعة — أياً كانت — بينما تُمسك الأغلبية المكادحة في فقر مدقع . إذ ما معنى حرية السكن لشخص لا يجد مأوى يأوي إليه وما معنى حرية العلم لمن لا يمكنه أن يكون نفقات التعليم (٢) .

لذلك نادى الأفكار الاشتراكية الجديدة بأن من واجب الدولة العناية بتنظيم المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد ، وذلك بتحرير الفرد اقتصادياً بعد أن حررته الديمقراطية سياسياً .

---

الحريات العامة للدكتور طعيمة الجرف .

الحرية والاشتراكية والوحدة للدكتور مصطفى أبو زيد فهمي سنة ١٩٦٦

النظم السياسية د. محمد كامل تيلة سنة ١٩٦٣

السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة . د. سليمان الطماوى سنة ١٩٦٧

(١) الحرية والاشتراكية والوحدة . د. مصطفى أبو زيد فهمي سنة ١٩٦٦ ص ٣١

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٤٢

ووسيلة الدولة إلى ذلك التوجيه والتخطيط للنشاط الاقتصادي : والتدخل في تنظيم الملكية الخاصة وإدارة المشروعات العامة الإنتاجية .

وبذلك ظهر قصور المذهب الفردي من الاستجابة لمتطلبات العصر وآمال الجماهير ، وأصبح لزاما التحول إلى المذاهب الاشتراكية .

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية متعددة فمنها ما يعمد إلى الطفرة والثورة لتحقيق فلسفته كالذهب الماركسي ومنها ما يستخدم أسلوبا أرق من الثورة بأن يعمد إلى التدرج ومنها ما يستعمل الأساليب الديمقراطية في التحول إلى الاشتراكية كحزب العمال البريطانى ومنها أيضاً المذهب المتوسط الذى يأخذ بمزيج من الفلسفة الفردية والفلسفة الاشتراكية فيحتفظ بالقيم المعروفة كالدين والأسرة والملكية الفردية وحرية التعاقد وفي الوقت نفسه يسمح للدولة بالتدخل بقدر محدود لتحقيق تلك الأغراض . وفي الناحية الاقتصادية ينادى هذا المذهب بفكرة الاقتصاد الموجه وهى فكرة أخف من التنظيم الاقتصادي الشامل (١) .

## المطلب الأول

تقارير فلسفة المذهب

تقوم فلسفة المذهب الفردي في الحرية على أساس أنها أمر سابق على قيام الدولة ، وبذلك فهي تستمضى على التقيد ، فلا يستطيع المشرع -- حق ولو كان المشرع الدستوري -- تقييدها إذ أنه لم يخلقها وإنما كان دوره كاشفاً عن حقوق أصيلة (٢)

ولقد كانت موثيق وإعلانات الحقوق معبرة عن هذا الأساس مؤكدة له . فالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ يوضح ذلك إذ ينص على أنه مجرد إعلان أو كشف عن حقوق طبيعية غالبة .

(١) انظر أستاذنا د. سليمان الطماوى السلطات الثلاث . ص ١٨

(٢) الدكتور محمد مصفور . الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي . ص ٥٨

وقد تحولات هذه الفلسفة إلى النصوص الوضعية في الدساتير فنصت في التعديل الأول للدستور الاتحادى الأمريكى على أنه ( أن يصدر الكونجرس أى قانون يمس حرية الكلام أو الصحافة )<sup>(١)</sup>.

ونتيجة لذلك فإن الفرد هو حجر الزاوية فى فلسفة المذهب الفردى ، وما الدولة إلا حارسه له . كافلة لمصالحه ، محافظة على حقوقه وحرياته .

ولما كانت الحرية دائماً فى صراع مع السلطة<sup>(٢)</sup> ، لذلك كان منطق المذهب الفردى أنه كلما كانت السلطة مستمدة من إرادة الشعب كان كسباً للحرية ونصراً لها . وعلى ذلك كلما كانت السلطة السياسية وليدة انتخاب حر من أفراد الشعب ، وطالما كان القانون صادراً عن إرادة يمثل الشعب كان ذلك تأمينا للحرية وتوطيداً لها .

وتأسيساً على ذلك فالحرية فى منطق المذهب الفردى هى الحرية السياسية<sup>(٣)</sup> ، والسلطة التى يجب الوقوف فى وجهها هى السلطة السياسية . والفرد هو هدف الحماية .

أما الشؤون الاقتصادية — ومنها حق الملكية ونظام التجارة — فهى من الحقوق المطلقة للأفراد ، فلم أن يستفيدوا من فائض عملهم دون قيود أو حدود ، ولهم أن يملكوا من دخلهم ومن ناتج عملهم كما يشاؤون وليس للدولة أن تتدخل فى ذلك بتقييد أو توجيه أو تخطيط وإلا كان ذلك اعتداء على حق مقدس هو حق الملكية . فإن الثورات التى قامت لتأكيد حرية الفرد ، وازدهر على أثرها المذهب الفردى كانت تهاجم ملكية الإقطاع ، وأقامت مكانها ملكية بورجوازية مبنيه على العمل والجهد والتجارة ، فكان منطقياً لدى أنصار هذا المذهب أن يكون توزيع الثروة على قدر الجهد والعمل .

هكذا كان أساس فلسفة المذهب الفردى ، إلا أنه سرعان ماظهر فساد هذا

(١) المرجع السابق ص ٥٩

(٢) انظر د طعيمة الجرف . النظريات والنظم السياسية ص ١٤١

(٣) انظر . د. مصطفى أبى زيد فهمى . الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٨

الاساس فالقول بأن الإنسان الفرد له حقوق لهيقة به منذ كان يعيش في عزلة قول لا يستقيم مع التاريخ فالإنسان منذ بدء حياته كان يعيش في جماعة حيث كانت الأسرة خاضعة لسلطة الام ثم للسلطة الابوية ، ثم تدرجت نحو القبيلة فالمدينة (١) وما جاء من نظرية العقد الاجتماعى الذى تم بين الافراد الذين كانوا يعيشون فرادى في عزلة فلم يقد دليل تاريخى حابه وما هى إلا تبرير نظرى لقيام السلطة (٢) .

كما أن القول بوجود حقوق وحرىات للفرد الذى يعيش في عزلة قول ينقضه الواقع أيضاً ، إذ أن الحقوق والحرىات لا تظهر إلا باحتكاك الافراد بعضهم ببعض ، والتصادم بين حقوقهم وحرىاتهم مما يستلزم أن يعيش الافراد في جماعة وليس في عزلة (٣) .

كما أن الاشتراكيين يهاجمون فلسفة المذهب الفردى بأنه وقد حصر الحقوق والحرىات في مجالها السياسى مما هب عنه بالديمقراطية فإن ذلك لم يكن إلا تمويهاً للحقيقة وتزييفاً لها . لحصرها في النطاق السياسى يجردها من كل قيمة جديدة . إذ أن الديمقراطية السياسية هى صورة من صور الاستبداد لحماية نظام اجتماعى معين (٤) ، تسود فيه طبقة البورجوازيين على الطبقات العاملة بمقتضى ما لها من سيطرة اقتصادية . فالديمقراطية الحقيقية لا تكون في تمتع الشعب بسلطته السياسية ولكن في سيطرته على السلطة الاقتصادية فلا تكون وفقاً على فئة من الفئات أو طبقة من الطبقات ذلك أن الحرية السياسية لم تمنع من قيام دكتاتوريات أشد استبداداً من النظم الاوتوقراطية . ومن أمثلة ذلك نظام الديمقراطية القيصريّة في فرنسا ، كالنظام الذى أقامه نابليون بدستور السنة الثامنة في ديسمبر سنة ١٧٩٩ ، والنظام الدكتاتورى الذى أقامه لويس نابليون بدستور ١٨٥٢ وقد قام هذا النظام عن طريق الاستفتاء الشعبى .

(١) M. Pralot, Histoire des idées politiques 1959 P. 80

(٢) النظام والنظريات السياسية ومبادئ القانون الدستورى . د طيمية الجرف ص ٩

(٣) المرجع السابق ص ١٠

(٤) د. محمد عصفور . الحرية بين الفكريين الفردي والاشتراكي ص ٣١٥

ومن ذلك أيضاً النظام النازى الذى أقامه هتلر فى يناير سنة ١٩٣٣ والذى كان يستند فى نشأته إلى إرادة أغلبية الشعب الالمانى حتى أن هتلر كان يصف نفسه بالديمقراطى الأول مع أن نظامه كان دكتاتورياً (١) .

وكم من رؤساء جمهوريات جرى انتخابهم بواسطة الشعب ومع ذلك كانوا يحكمون حكماً دكتاتورياً . ومثال ذلك دكتاتوريات دول أمريكا اللاتينية .

كما أن الجمعية النيابية ( La Convention ) التى انتخبها الشعب الفرنسى عام ١٧٩٣ اتخذت من الإجواء الاستبدادية مالا يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقيصرة المستبدين (٢) .

كما أن الاقتصاد الحر (٣) - فى المذهب الفردى - يقوم أساساً على النشاط الفردى ومضمون ذلك أن يكون النشاط الاقتصادى طليقاً من كل قيد أو إشراف أو توجيه . فالتاجر والمنتج كل منهما حر فى تحديد إنتاجه كما ونوعاً وفى تحديد الثمن الذى يشتري به ويبيع به كما أن عقد العمل هو الذى يحدد شروط العمل بالاتفاق الحر بين صاحب العمل والعامل دون تدخل من الدولة فى فرض أجور معينة أو تحديد ساعات العمل أو توفير ضمانات للعامل ثم إن الأفراد لهم حرية تحديد مقادير وأنواع السلع التى يستهلكونها . فالاقتصاد الحر يقوم على حرية التملك وحرية التعاقد وحرية الإنتاج والاستهلاك .

وقد أدى هذا المنطق الاقتصادى - بعد قيام الثورة الصناعية - إلى أن أترى أصحاب المصانع على حساب العمال الذين ضاقت بهم سبل العيش وظهرت طبقة بورجوازية من التجار وأصحاب المصانع تضغط على العمال الذين أصبحوا فى مركز التبعية الكاملة لهم وانعدم التسكافو حتى أصبح العمال يعانون أشد حالات الفاقة والبؤس .

(١) د. عبد الحميد متولى . أزمة الأنظمة الديمقراطية سنة ١٩٥٤ - ص ٤٧

(٢) جوستاف لوبون . الثورة الفرنسية ونفسية الثوار سنة ١٩٧٠ ص ١٩٨

(٣) د. رفعت المحجوب . النظم الاقتصادية سنة ١٩٥٨ ص ٥٨

## المطلب الثانى

### حقيقة معنى المساواة

تقوم فكرة المساواة حسبها يصورها المذهب الفردى على أساس أن الأفراد متساوون منذ ميلادهم فى التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات . وفى ذلك ينص إعلان حقوق الإنسان الصادر فى فرنسا عام ١٧٨٩ فى مادته الأولى على ما يأتى :  
( يولد الأفراد ويعيشون أحراراً متساوين أمام القانون ولا يقوم التفاوت إلا على أساس المصلحة العامة ) وكذلك نص التعديل الدستورى الأمريكى الرابع عشر سنة ١٨٦٨ على أنه لا يجوز لآى ولاية ... أن تنكر على أحد من الخاضعين لسلطانها المساواة فى الحماية التى تقرها القوانين .

والمساواة هنا هى المساواة القانونية *Egalité de droit* وليست المساواة الفعلية أى أن الأفراد جميعاً يتساوون فى حماية القانون لهم ، كما أنهم يتساوون فى مقدرتهم القانونية على التملك فلا تباع الملكية لشخص وتحتظر على آخر (١) .

وقد أرجع بعض الفقهاء أساس المساواة إلى فكرة العقد الاجتماعى إذ أن الأفراد متساوون فى كل شىء وأن شروطه كانت واحدة بالنسبة لجميع أطرافه . ولذلك كان واجبا على الدولة التى نشأت نتيجة هذا العقد أن تعامل الأفراد على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات .

كما أرجعه فقهاء آخرون إلى أحكام القانون الطبيعى . فالفرد باعتباره إنساناً يتساوى فى الطبيعة الإنسانية مع غيره من الأفراد . ومادام الجميع يتساوون فى الإنسانية فهم يتساوون فى الحقوق والواجبات .

أما المساواة المادية التى تضمن للأفراد قدرأ متساوياً من الثروة والى نادى بها كارل ماركس فلم يكن الأفراد يفكرون فيها إذ كان همهم منصرفاً إلى القضاء

على استبعاد المالك وطغيانهم والحلول بحلهم في إدارة شئون البلاد بطريقة تتفق العدالة بين أفراد الشعب وطبقاتهم (١) .

وقد هوجمت هذه الفكرة على أساس أن الأفراد لا يولدون متساوين كما يتصور أنصار المذهب ، بل أنهم يولدون مختلفين في الثروة وفي الممتلكات والقدرات . فالقول بهذه المساواة هو تصوير للخيال وليس للواقع .

وإذا كان معنى المساواة هو عدم تميز طائفة على أخرى أمام القانون ، فإن ذلك أصبح أيضاً موضع نقد هنيئ إذ أنها تؤدي — طبقاً لمفاهيم المذهب الفردي — إلى عدم التكافؤ بين الأفراد في عالم الواقع . فقيمة المساواة أمام القانون لإزاء شخصين : أحدهما في بحبوحة من العيش فيستطيع أن يحصل على المأكل والملبس الذي يريده ، والآخر رقيق الحال لا يجد ما يسد به رمقه . إن القول بأن كلا منهما يتساوى مع الآخر في حق الشراء كما يشاء هو لإغراق في المغالطة وكان الأولى أن تضمن الدولة المساواة بينهما في الحصول على حاجتهما .

ولاشك أن أصحاب الثروات وأصحاب المواهب والممتلكات لهم قدرات تجعلهم في مراكز أقوى من غيرهم وبذلك تكون لهم إمتيازات على من سواهم مما يحل بمبدأ المساواة الحقيقية . فوضعهم مع غيرهم في مركز متساو أمام القانون سيكون من شأنه زيادة القوى قوة بينما يزداد الضعيف ضعفاً (٢) ذلك أن نقطة البداية مختلفة لدى كل منهما ، وبذلك يكون المذهب الفردي متناقضاً مع نفسه ، فبينما هو يقرر المساواة القانونية للأفراد إذ به لا ينتهي إلى تحقيق عدم المساواة بينهم فقط بل وإلى زيادة الفروق بين الأفراد وخلق أنواع من الطبقات .

وعلى ذلك يرى أنصار المذاهب الاشتراكية أنه لا يجوز — إزاء هذا المنطق — أن يسوى بين الأفراد دون نظر إلى قدراتهم بل يجب أن تكون معاملتهم متناسبة مع اختلاف قدراتهم . وعلى الدولة أن تتدخل لتحقيق المساواة

(١) انظر د. محمد كامل ليلة . النظم السياسية سنة ١٩٦٣ ص ١٠٦٨

(٢) انظر د. محمد عبد الله العربي . أساس القانون : المذهب الفردي والمذاهب الاجتماعية

مقال بمجلة القانون والاقتصاد السنة الثانية العدد الثالث ص ٣٥٧



العملية — لا القانونية فقط — بين الأفراد وذلك بتنظيم جهود الأفراد والتدخل في النشاط الاقتصادي لتكفل التوازن بين الجميع .

### المطلب الثالث

#### افتقار الحريات إلى حماية

كان الهدف من فلسفة المذهب الفردي أن تمتنع الحقوق والحريات على تقييد الدولة لها بعد ما سبق أن عاناه الأفراد من استبداد الملوك وطفغيانهم ، ولما كان الملوك حينئذ هم الذين يمثلون الدولة ، فقد انصرف إهتمام المذهب إلى تقوية الإرادة الشعبية في مواجهة إرادة الدولة . وعلى ذلك فما يقرره الشعب يكون ملوما للأفراد حتى ولو كان في ذلك مساس بالحقوق والحريات .

ولما كانت السلطة التشريعية — ممثلة في البرلمان — هي التي تنوب عن الشعب في التعبير عن إرادته ، لذلك كانت القوانين التي يصدرها البرلمان ملزمة للأفراد حتى ولو تعرضت للحريات ، إذ أنه حتى يمكن إلزام الأفراد بقاعدة سلوك معينة ، يجب أن تكون هذه القاعدة مد ارتضاها جمهور الأمة ، وأن تكون قد صدرت بالمطابقة لإرادة مجموع الأفراد أصحاب السيادة الحقيقيين في المجتمع ، وذلك ما يتوافر في القاعدة القانونية التي يصدرها البرلمان الممثل الحقيقي للشعب . وبذلك تكون السيادة قد انتقلت من الأمة إلى البرلمان تباشرها فيه جماعة الأغلبية دون قيد على سلطانها ومن غير أن تخضع لأحكام قانون أعلى يلزمها أو يحده سلوكها (١) .

فالدساتير حين جمعات للهيئة التشريعية اختصاصها التشريعي ، إنما كان ذلك باعتبارها ممثلة الإرادة العامة (٢) .

وهكذا نرى أن هذا المنطق يودى بالحريات العامة لإذ ينوط بالدولة أن

(١) د، طعيمة الجرف . الحريات العامة ص ٧١

(٢) كاري دى ملبرج - القانون هو تعبير عن الإرادة العامة سنة ١٩٣١ ص ٦٠

تتحكم في الحقوق والحريات من طريق القانون إذ في يدما سلطة تتبديها والسيطرة عليها باسم القانون .

وقد أدى ضعف هذه الحماية للحريات العامة إلى البحث عن أسس أخرى جديدة لحمايتها ، غير منطق المذهب الفردي .

ففي إنجلترا تقيم الحريات العامة حداً أعلى لسلطات الدولة جميعها ، إذ أنها مبادئ عليا ترسبت في ضمير الشعب ويستندما الرأي العام القوي الذي لا يملك البرلمان الاهتداء عليه ، وبذلك تكون الدولة خاضعة لحقوق الافراد ، والضمان لذلك هو قوة الرأي العام . وتلك ضمانة واقعية ولا يمكنها ليست قانونية .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، تعتبر الرقابة القضائية على دستورية القوانين ضمانة قانونية لكفالة حقوق الافراد وحرياتهم ، وإن كانت هذه الرقابة لا تنفلو من مشاكل وتعقيدات متعددة .

أما في فرنسا فيشكر القضاء وجانب كبير من الفقه الرقابة القضائية على دستورية القوانين ولا يأخذان بها ويدعان أن كل الحرية فيما يشرعه بشأن الافراد . وهكذا نجد نقصا كبيرا في جدية الضمانات اللازمة لحماية الحريات العامة في فلسفة المذهب الفردي مما أدى إلى البحث عن مذاهب أخرى تكفل هذه الحريات .

## المطلب الرابع

### التحول إلى المذاهب الاجتماعية

اتجه الفكر القانوني إلى البحث عن فلسفة جديدة تحل محل فلسفة المذهب الفردي بعد القصور الذي ظهر فيها .

وكان من أهم ما ظهر أمام الفلاسفة ورجال الفكر والاجتماع زيادة مساوى الرأسمالية التي أدت إلى تقسيم الشعب إلى فريقين متباينين : أصحاب رأس المال ، وطبقة العمال .

وفي مطلع القرن العشرين ، وقيام الحرب العالمية الأولى ، بدأ يظهر بوضوح

عجز مبدأ الحرية الفردية وحقوق الإنسان عن حل مشاكل الطبقة العاملة فأنجحت  
أنظار الطبقات إلى الأفكار الاشتراكية والمذاهب الاجتماعية ، ووجدت في  
ذلك منطلقاً إلى نيل حقوقها وتثبيت نفوذها . وظهرت بذلك نظم سياسية جديدة  
تطبيقاً لهذه الأفكار التي سادت حينئذ .

وكان هدف النظم وأساس فلسفتها تقديم الجماعة على الفرد على تباين في  
درجة العلاقة بينهما .

ففي روسيا السوفيتية قامت التجربة الماركسية التي تعلت شأن الجماعة على  
الفرد ، ولا تنظر إلى الفرد إلا من خلال نظرته إلى الجماعة .

وفي إيطاليا ظهر النظام الفاشي الذي يضع السلطة كلها في يد دكتاتور واحد .  
وفي ألمانيا نشأ نظام دكتاتورية الدولة الذي يمد قيمة الفرد في  
مواجهة الدولة .

وهكذا تم القضاء في هذه النظم النظرية التقليدية في حقوق الإنسان  
والحريات العامة .

وكان لظهور هذه النظم والفلسفات الجديدة أثرها أيضاً في الدول التي  
استمرت في اعتناقها المذهب الفردى . فتحول المدلول الفلسفى المطلق إلى اتجاه  
جديد هو حقوق الفرد الاجتماعى ، وما يستتبعه هذا المنطق من ضرورة تقييد  
للحريات الفردية بطريقة تكفل التوافق بين حريات الأفراد جميعاً وبما يضمن  
عدم الاعتداء على الغير .

على أنه في سبيل الاتجاه إلى التعاليم الاشتراكية في الدول الغربية لم يكن  
من المستطاع التحول فجأة إلى هذه التعاليم بطريقة تؤدي إلى حدوث انقلاب تام  
للنظام القائم فيها ، بل كان من الضروري الأخذ بمبدأ التطور وذلك أخذاً بما  
يمكن أن يساير الاتجاه السائد مع الإبقاء على نظرية الحرية الفردية .

وتطبيقاً لذلك أخذت الدول الغربية بفكرة تقييد الحقوق والحريات عن  
طريق التشريع حتى أصبحت هذه الحريات في حدر ما يقره المشرع للأفراد ،  
وبالفرد الذى يحقق الصالح العام .

ثم اضطرت هذه النظم تحت ضغط المبادئ الاشتراكية إلى الاتجاه إلى مبدأ التدخل بدلا من التزام سياسة الدولة الحارسة التي تقف عند حد القيام بتحقيق الدفاع وتوفير العدالة وكفالة الأمن . فكفلت الدولة للأفراد حقوقا في الأمور الأساسية كالعليم والرعاية الصحية والكفالة الاجتماعية ، كما وضحت تدخل الدولة في النشاط الخاص عن طريق بعض الإجراءات التي تعتبر تحديدا للحريات العامة كتحريم إجراء بعض العقود على الأفراد ، واستلزام الحصول على تراخيص من جهة لإدارة لمزاولة بعض المهن ، وفرض بعض الشروط على مزاولة نشاط معين ، وإخضاع النشاط الفردي لرقابة الإدارة ، وقد يصل تدخل الدولة إلى قيامها بإدارة المشروعات التي تسيطر على الاقتصاد العام ، وتأمين المشروعات الخاصة التي يملكها الأفراد ونزع ملكيتها لصالح الدولة .

وهكذا تحولت الديمقراطية السياسية إلى ديمقراطية اجتماعية واقتصادية ، وأصبح على الدولة التزام إيجابي بتوفير الحقوق والحريات للأفراد (١) .

إلا أن ذلك لا يعني أن هذه الدول — دول المعسكر الديمقراطي — قد هجرت النزعة الفردية فهي لا زالت تعتمد في تنظيمها الدستوري على قاعدة الديمقراطية واعتبار الفرد غاية المجتمع .

فإن تدخل الدولة في الحرية الفردية إنما كان لتحقيق رفاهيته وفي سبيل هذا التحول فإن هناك وسيلتين تصورهما الفكر السياسي الغربي لإتمامه (٢) .

الوسيلة الأولى وهي تنشأ داخليا من وضع الرخاء الذي يسود المجتمع بحيث يكفل فرصاً متكافئة للجميع ناتجة من وفرة الإمكانيات ، وبذلك تتحقق الديمقراطية الاقتصادية تلقائيا ومثل ذلك ما حدث في الولايات الأمريكية .

والوسيلة الثانية أن يتم التحول إلى الديمقراطية الاقتصادية بواسطة تدخل السلطة وذلك مثل ما حدث في معظم الدول وهذا التدخل من السلطة إما أن يكون تدخلا هاديا أو تدخلا ثوريا .

(١) دكتور . رفعت المحجوب . الاقتصاد السياسي سنة ١٩٥٦ ص ٣٠١

(٢) Burdeau Traite de science politique T VI. P 361

ويتجه رأى ثالث إلى الاعتراف بما ورد في الإعلان أو المقدمة بقدر من الإلزام والقيمة الوضعية ، مع اختلاف في طبيعة هذه القيمة .

فيقول البعض بأنها قيمة دستورية أى أنها تقيد البرلمان والإدارة معاً ومن هذا الرأى مورناج Morange (١) .

ويقول آخرون أنها قيمة وضعية تقيد الإدارة ولا تلزم البرلمان ، ومن هذا الرأى Jéze (٢) .

أما مجلس الدولة الفرنسى فقد انتهى إلى أن كلا من الإعلان والمقدمة يحتوى على مبادئ قانونية عامة يجب أن تستلمها كل من السلطة التشريعية والتنفيذية دون إخلال بحق هذه السلطات في تقييد ما ورد فيهما من حقوق (٣) .

أما النصوص الواردة في صلب الدستور — كدستور أبريل سنة ١٩٤٦ الذى يوافق عليه الشعب فإن لها قيمة إلزامية فى نصيغتها الدستورية تسمى على القوانين لصادره (٤) .

### المبحث الرابع

#### أزمة المذهب الفردى (٥)

نشأت فلسفة المذهب الفردى لتقديس الحريات الفردية ، وتحقيق مصالح المحكومين وتأكيد حياد سلطة الدولة إزاء نشاط الأفراد . وقد قامت هذه

(١) Morange, Contribution a une theorie generale des libertés publiques. P. 56,60

(٢) جيزة Jéze مقال عن القيمة القانونية لإعلانات الحقوق في مجلة القانون العام سنة ١٩١٣ ص ٦٨٨

(٣) Colliard, Les Libertés publiques P. 98—105.

(٤) د. عثمان خليل . الانجازات الدستورية الحديثة مذكرات لطلبة الدستورية بكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٥٦

(٥) فى هذا الموضوع يرجع الى المراجع الآتية :

الحرية بين الفكرين الديمقراطى والاشتراكى . دكتور محمد عصفور سنة ١٩٦١  
أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى . د. ثروت بدوى

سنة ١٩٦٧

الفلسفة هي أساس أن الحرية هي للفرد ضد سلطة الحكم . وكان من آثار هذه الفلسفة أن ساد المذهب الاقتصادي الحر ( الرأسمالي ) .

فإذا كان المذهب الفردي هو الفلسفة السياسية للنظام الديمقراطي ، فإن النظام الرأسمالي هو التطبيق العملي لهذه الفلسفة في المجال الاقتصادي (١) .

وقد استمر المذهب الفردي سائداً في المجتمع الزراعي حيث لم تكن الحاجة ماسة إلى أفكار اشتراكية جديدة .

إلا أنه — بعد ظهور الثورة الصناعية عقب اكتشاف البخار واستخدام الآلات الصناعية التي كان من نتيجتها وجود بطالة شديدة بين العمال تسببت في كوارث اجتماعية لهم — ظهرت النزعات الاشتراكية التي تطالب بتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لحماية الطبقات المكادحة ، والوقوف في وجه الجماعات الضاغطة ، وتعلق الأمل بتحقيق مساواة فعلية بعد أن ثبت أن المساواة القانونية والسياسية التي يستهدفها المذهب الفردي لا تحل مها كل المعسر .

فأسكرت الأفكار الاشتراكية صفة الحياد التي أسبغها المذهب الفردي على سلطة الدولة وطالبت بالتدخل — خاصة في الشؤون الاقتصادية وحقوق الملكية — فالحرية السياسية لا وجود لها في مجتمع يسيطر فيه على الاقتصاد جهة — أياً كانت — بينما تعيش الأغلبية المكادحة في فقر مدقع . إذ ما معنى حرية السكن لشخص لا يجد مأوى يأوي إليه وما معنى حرية العلم لمن لا يملك نفقات التعليم (٢) :

لذلك نادى الأفكار الاشتراكية الجديدة بأن من واجب الدولة العناية بتنظيم المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد ، وذلك بتحرير الفرد اقتصادياً بعد أن حررتة الديمقراطية سياسياً .

الحريات العامة للدكتور طهجة الجرف .

الحرية والاشتراكية والوحدة للدكتور مصطفى أبو زيد فهمي سنة ١٩٦٦

النظم السياسية د. محمد كامل تيلة سنة ١٩٦٣

السلطات الثلاث في المساتير العربية المعاصرة . د. سليمان الطهاوي سنة ١٩٦٧

(١) الحرية والاشتراكية والوحدة د. مصطفى أبو زيد فهمي سنة ١٩٦٦ ص ٣١

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٤٢

ووسيلة الدولة إلى ذلك التوجيه والتخطيط للنشاط الاقتصادي ، والتدخل في تنظيم الملكية الخاصة وإدارة المشروعات العامة الإنتاجية .

وبذلك ظهر قصور المذهب الفردي من الاستجابة لمتطلبات العصر وآمال الجماهير ، وأصبح لازماً التحول إلى المذاهب الاشتراكية .

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية متعددة فمنها ما يعمد إلى الطفرة والثورة لتحقيق فلسفته كالمذهب الماركسي ومنها ما يستخدم أسلوباً أرق من الثورة بأن يعمد إلى التدرج ومنها ما يستعمل الأساليب الديمقراطية في التحول إلى الاشتراكية كحزب العمال البريطاني ومنها أيضاً المذهب المتوسط الذي يأخذ بمزيج من الفلسفة الفردية والفلسفة الاشتراكية فيحتفظ بالقيم المعروفة كالدين والأسرة والملكية الفردية وحرية التعاقد وفي الوقت نفسه يسمح للدولة بالتدخل بقدر محدود لتحقيق تلك الأغراض . وفي الناحية الاقتصادية ينادى هذا المذهب بفكرة الاقتصاد الموجه وهى فكرة أخف من التنظيم الاقتصادي الشامل (١) .

## المطلب الأول

تقدير فلسفة المذهب .

تقوم فلسفة المذهب الفردي في الحرية على أساس أنها أمر سابق على قيام الدولة ، وبذلك فهي تستعصى على التقييد ، فلا يستطيع المشرع - حتى ولو كان المشرع الدستوري - تقييدها إذ أنه لم يخلقها وإنما كان دوره كاشفاً عن حقوق أصيلة (٢)

ولقد كانت موثيق وإعلانات الحقوق معبرة عن هذا الأساس مؤكدة له . فالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ يوضح ذلك إذ ينص على أنه مجرد إعلان أو كشف عن حقوق طبيعية عائدة .

(١) انظر أستاذنا د. سليمان الطماوى الدلطات الثلاث . ص ١٨

(٢) الدكتور محمد مصفور . الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي . ص ٥٨

وقد تناولت هذه الفلسفة إلى النصوص الوضعية في الدساتير فنصت في التمديد الأول للدستور الاتحادى الأمريكى على أنه ( لن يصدر الكونجرس أى قانون يمس حرية الكلام أو الصحافة )<sup>(١)</sup>.

ونتيجة لذلك فإن الفرد هو حجر الزاوية فى فلسفة المذهب الفردى ، وما الدولة إلا حارسه له . كافلة لمصالحه ، محافظة على حقوقه وحرياته .

ولما كانت الحرية دائما فى صراع مع السلطة<sup>(٢)</sup> ، لذلك كان منطق المذهب الفردى أنه كلما كانت السلطة مستمدة من إرادة الشعب كان كسبا للحرية ونصرا لها . وعلى ذلك كلما كانت السلطة السياسية وليدة انتخاب حر من أفراد الشعب ، وطالما كان القانون صادرا عن إرادة يمثل الشعب كان ذلك تأمينا للحرية وتوطيدا لها .

وتأسيسا على ذلك فالحرية فى منطق المذهب الفردى هى الحرية السياسية<sup>(٣)</sup> ، والسلطة التى يجب الوقوف فى وجهها هى السلطة السياسية . والفرد هو هدف الحماية .

أما الشئون الاقتصادية — ومنها حق الملكية ونظام التجارة — فهى من الحقوق المطلقة للأفراد ، فلم أن يستفيدوا من فائض عملهم دون قيود أو حدود ، ولهم أن يملكوا من دخلهم ومن ناتج عملهم كما يشاؤون وليس للدولة أن تتدخل فى ذلك بتقييد أو توجيه أو تخطيط وإلا كان ذلك اعتداء على حق مقدس هو حق الملكية . فإن الثوارت التى قامت لتأكيد حرية الفرد ، وازدهر على أثرها المذهب الفردى كانت تهاجم ملكية الإقطاع ، وأقامت مكانها ملكية بورجوازية مبنيه على العمل والجهد والتجارة ، فكان منطقيا لدى أنصار هذا المذهب أن يكون توزيع الثروة على قدر الجهد والعمل .

هكذا كان أساس فلسفة المذهب الفردى ، إلا أنه سرعان ماظهر فساد هذا

(١) المرجع السابق ص ٥٩

(٢) انظر د طعيمة الجرف . النظريات والنظم السياسية ص ١٤١

(٣) انظر د . مصطفى أبى زيد فهمى . الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٨



— ٤٣ —

الفعلية — لا القانونية فقط — بين الأفراد وذلك بتنظيم جهود الأفراد والتدخل في النشاط الاقتصادي لتكفل التوازن بين الجميع .

## المطلب الثالث

### افتقار الحريات إلى حماية

كان الهدف من فلسفة المذهب الفردي أن تمتنع الحقوق والحريات على تقييد الدولة لها بعد ما سبق أن عاناه الأفراد من استبداد الملوك وطفياهم ، ولما كان الملوك حينئذ هم الذين يمثلون الدولة ، فقد انصرف إهتمام دعاة المذهب إلى تقوية الإرادة الشعبية في مواجهة إرادة الدولة . وعلى ذلك فإقراره الشعب يكون ملوما للأفراد حتى ولو كان في ذلك مساس بالحقوق والحريات .

ولما كانت السلطة التشريعية — ممثلة في البرلمان — هي التي تنوب عن الشعب في التعبير عن إرادته ، لذلك كانت القوانين التي يصدرها البرلمان ملزمة للأفراد حتى ولو تعرضت للحريات ، إذ أنه حتى يمكن إلزام الأفراد بقاعدة سلوك معينة ، يجب أن تكون هذه القاعدة قد ارتضاها جمهور الأمة ، وأن تكون قد صدرت بالمطابقة لإرادة مجموع الأفراد أصحاب السيادة الحقيقية في المجتمع ، وذلك ما يتوافر في القاعدة القانونية التي يصدرها البرلمان الممثل الحقيقي للشعب . وبذلك تكون السيادة قد انتقلت من الأمة إلى البرلمان تباشرها فيه جماعة الأغلبية دين قيد على سلطانها ومن غير أن تخضع لأحكام قانون أعلى يلزمها أو يحده سلوكها (١) .

فالدساتير حين جعلت للهيئة التشريعية اختصاصها التشريعي ، إنما كان ذلك باعتبارها ممثلة الإرادة العامة (٢) .

وهكذا نرى أن هذا المنطق يودي بالحريات العامة لإذنيوط بالدولة أن

(١) د. طعيمة الجرف . الحريات العامة ص ٧١

(٢) كاري دي ملبرج - القانون هو تعبير عن الإرادة العامة سنة ١٩٣١ ص ٦٠

تتجه في الحقوق والحريات من طريق القانون إذ في يدها سلطة تنفيذها والسيطرة عليها باسم القانون .

وقد أدى ضعف هذه الحماية للحريات العامة إلى البحث عن أسس أخرى جديدة لحمايتها ، غير منطق المذهب الفردي .

ففي إنجلترا تقيم الحريات العامة حداً أعلى لسلطات الدولة جميعها ، إذ أنها مبادئ عليا ترسبت في ضمير الشعب ويسند لها الرأي العام القوي الذي لا يملك البرلمان الاهتداء عليه ، وبذلك تكون الدولة خاضعة لحقوق الأفراد ، والضمان لذلك هو قوة الرأي العام . وتلك ضمان واقعية ولكنها ليست قانونية .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، تعتبر الرقابة القضائية على دستورية القوانين ضماناً قانونية لكفالة حقوق الأفراد وحرياتهم ، وإن كانت هذه الرقابة لا تخلو من مشاكل وتعقيدات متعددة .

أما في فرنسا فيتمتع القضاء وجانب كبير من الفقه الرقابة القضائية على دستورية القوانين ولا يأخذان بها ويدعان أن كل الحرية فيما يشترطه بشأن الأفراد .

وهكذا نجد نقصاً كبيراً في جدية الضمانات اللازمة لحماية الحريات العامة في فلسفة المذهب الفردي مما أدى إلى البحث عن مذاهب أخرى تكفل هذه الحريات .

## المطلب الرابع

### التحول إلى المذاهب الاجتماعية

اتجه الفكر القانوني إلى البحث عن فلسفة جديدة تحل محل فلسفة المذهب الفردي بعد الفسور الذي ظهر فيها .

وكان من أهم ما ظهر أمام الفلاسفة ورجال الفكر والاجتماع زيادة مساوى الرأسمالية التي أدت إلى تقسيم الشعب إلى فريقين متباينين : أصحاب رأس المال ، وطبقة العمال .

وفي مطلع القرن العشرين ، وقيام الحرب العالمية الأولى ، بدأ يظهر بوضوح

عجز مبدأ الحرية الفردية وحقوق الإنسان عن حل مشكلات الطبقة العاملة فأنجبت أنظار الطبقات إلى الأفكار الاشتراكية والمذاهب الاجتماعية ، ووجدت في ذلك منطلقاً إلى نيل حقوقها وتثبيت نفوذها . وظهرت بذلك نظم سياسية جديدة تطبيقاً لهذه الأفكار التي سادت حينئذ .

وكان هدف النظم وأساس فلسفتها تقديم الجماعة على الفرد على تباين في درجة العلاقة بينهما .

ففي روسيا السوفيتية قامت التجربة الماركسية التي تعلى شأن الجماعة على الفرد ، ولا تنظر إلى الفرد إلا من خلال نظرتها إلى الجماعة .

وفي إيطاليا ظهر النظام الفاشي الذي يضع السلطة كلها في يد دكتاتور واحد . وفي ألمانيا نشأ نظام دكتاتورية الدولة الذي يهبط قيمة الفرد في مواجهة الدولة .

وهكذا تم القضاء في هذه النظم النظرية التقليدية في حقوق الإنسان والحريات العامة .

وكان لظهور هذه النظم والفلسفات الجديدة أثرها أيضاً في الدول التي استمرت في اعتناقها المذهب الفردى ، فتحول المدلول الفلسفى المطلق إلى اتجاه جديد هو حقوق الفرد الاجتماعى ، وما يستتبعه هذا المنطق من ضرورة تقييد للحريات الفردية بطريقة تكفل التوافق بين حريات الأفراد جميعاً وبما يضمن عدم الاهتداء على الغير .

على أنه في سبيل الاتجاه إلى التعاليم الاشتراكية في الدول الغربية لم يكن من المستطاع التحول فجأة إلى هذه التعاليم بطريقة تؤدى إلى حدوث انقلاب تام للنظام القائم فيها ، بل كان من الضروري الأخذ بمبدأ التطور وذلك أخذاً بما يمكن أن يساير الاتجاه السائد مع الإبقاء على نظرية الحرية الفردية .

وتطبيقاً لذلك أخذت الدول الغربية بفكرة تقييد الحقوق والحريات عن طريق التشريع حتى أصبحت هذه الحريات في حدود ما يقرره المشرع للأفراد ، وبالفرد الذى يحقق الصالح العام .

تتحكم في الحقوق والحريات من طريق القانون إذ في يدها سلطة تقيدها والسيطرة عليها باسم القانون .

وقد أدى ضعف هذه الحماية للحريات العامة إلى البحث عن أسس أخرى جديدة لحمايتها ، غير منطق المذهب الفردي .

ففي إنجلترا تقيم الحريات العامة حداً أعلى لسلطات الدولة جميعها ، إذ أنها مبادئ عليا ترسبت في ضمير الشعب ويسند لها الرأي العام القوي الذي لا يملك البرلمان الاهتداء عليه ، وبذلك تكون الدولة خاضعة لحقوق الأفراد ، والضمان لذلك هو قوة الرأي العام . وتلك ضمانة واقعية ولا يمكنها ليست قانونية .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، تعتبر الرقابة القضائية على دستورية القوانين ضمانة قانونية لكفالة حقوق الأفراد وحرياتهم ، وإن كانت هذه الرقابة لا تخلو من مشاكل وتعقيدات متعددة .

أما في فرنسا فيشكر القضاء وجانب كبير من الفقه الرقابة القضائية على دستورية القوانين ولا يأخذان بها ويدعان أن كل الحرية فيما يشرعه بشأن الأفراد . وهكذا نجد نقصا كبيرا في جدية الضمانات اللازمة لحماية الحريات العامة في فلسفة المذهب الفردي مما أدى إلى البحث عن مذاهب أخرى تكفل هذه الحريات .

## المطلب الرابع

### التحول إلى المذاهب الاجتماعية

اتجه الفكر القانوني إلى البحث عن فلسفة جديدة تحل محل فلسفة المذهب الفردي بعد القصور الذي ظهر فيها .

وكان من أهم ما ظهر أمام الفلاسفة ورجال الفكر والاجتماع زيادة مساوى الرأسمالية التي أدت إلى تقسيم الشعب إلى فريقين متباينين : أصحاب رأس المال ، وطبقة العمال .

وفي مطلع القرن العشرين ، وقيام الحرب العالمية الأولى ، بدأ يظهر بوضوح

ثم اضطرت هذه النظم تحت ضغط المبادئ الاشتراكية إلى الاتجاه إلى مبدأ التدخل بدلا من التزام سياسة الدولة الحارسة التي تقف عند حد القيام بتحقيق الدفاع وتوفير العدالة وكفالة الأمن . فكفلت الدولة للأفراد حقوقا في الأمور الأساسية كالعليم والرعاية الصحية والكفالة الاجتماعية ، كما وضح تدخل الدولة في النشاط الخاص عن طريق بعض الإجراءات التي تعتبر تحديدا للحريات العامة كتمهيم لإجراء بعض العقود على الأفراد ، واستلزام الحصول على تراخيص من جهة الإدارة لمزاولة بعض المهن ، وفرض بعض الشروط على مزاولة نشاط معين ، وإخضاع النشاط الفردي لرقابة الإدارة ، وقد يصل تدخل الدولة إلى قيامها بإدارة المشروعات التي تسيطر على الاقتصاد العام ، وتأميم المشروعات الخاصة التي يملكها الأفراد ونزع ملكيتها لصالح الدولة .

وهكذا تحولت الديمقراطية السياسية إلى ديمقراطية اجتماعية واقتصادية . وأصبح على الدولة التزام إيجابي بتوفير الحقوق والحريات للأفراد (١) .

إلا أن ذلك لا يعنى أن هذه الدول — دول المعسكر الديمقراطي — قد هجرت النزعة الفردية فهي لا زالت تعتمد في تنظيمها الدستوري على قاعدة الديمقراطية واعتبار الفرد غاية المجتمع .

فإن تدخل الدولة في الحرية الفردية إنما كان لتحقيق رفاهيته وفي سبيل هذا التحول فإن هناك وسيلتين تصورهما الفكر السياسي الغربي لإتمامه (٢) .

الوسيلة الأولى وهي تنشأ داخليا من وضع الرخاء الذي يسود المجتمع بحيث يكفل فرصا متكافئة للجميع ناتجة من وفرة الإمكانيات ، وبذلك تتحقق الديمقراطية الاقتصادية تلقائيا ومثل ذلك ما حدث في الولايات الأمريكية .

والوسيلة الثانية أن يتم التحول إلى الديمقراطية الاقتصادية بواسطة تدخل السلطة وذلك مثل ما حدث في معظم الدول وهذا التدخل من السلطة إما أن يكون تدخلا هاديا أو تدخلا ثوريا .

(١) دكتور . رفعت المهجوب . الاقتصاد السياسي سنة ١٩٥٦ ص ٣٠١

(٢) Burdeau Traite de science politique T VI. P 361

ومن أمثلة التدخل العادى ما جرى فى دول الديمقراطية الغربية كإنجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية وإيطاليا والسويد والنرويج وذلك عن طريق إصدار التشريعات الاجتماعية التى تكفل مصالح الطبقات الفقيرة وتنقل السيطرة الاقتصادية إلى صفوف الشعب والذى كفل هذا التحول هو قيام الشعب باختيار حكومات تدين بالمذاهب الاجتماعية فيتم التغيير بالطرق الدستورية المشروعة .

أما التدخل الثورى فيتم حينها لا يمكن التأثير بواسطة التدخل العادى وحينئذ لا يكون هناك بد من تغيير السلطة القديمة عن طريق ثورة تطيح بها وتستبدلها ليحل محلها أصحاب المصلحة فى التحول الاجتماعى .

وفى الغالب لا تكتفى هذه السلطة الجديدة بالتغييرات الجزئية التى ألحنا إليها فى التدخل العادى ، ولأسكنها تعتمد إلى تغيير المفاهيم الديمقراطية لتحل محلها المفاهيم الاشتراكية عن طريق السلطة والفسر ، ولا يعنيها ما يتخلل ذلك من إرهاب أو قهر أو إكراه ما دامت النتيجة والهدف هو تغيير المجتمع من النظام الفردى إلى النظام الاجتماعى .

ومثل هذا الأسلوب ما جرى فى الاتحاد السوفيتى وفى دول المعسكر الشرقى وأوروبا الشرقية (١) .

وسنتحدث عن هذا التحول فى الباب الثانى فنبداً بموجز عن الفكر الاشتراك ومصادره .

ثم نوضح بإيجاز المذاهب الاشتراكية المختلفة بادئين بالمذاهب الثورية أو ما يسمى بالاشتراكية العلية ثم نتحدث عن الاشتراكية الديمقراطية .

---

(١) د مصطفى أبوزيد فهمى . الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٤٧ وما بعدها .

## الفصل الثاني

### في الفكر الاشتراكي<sup>(١)</sup>

تختلف الآراء في وضع تعريف واحد للاشتراكية إلا أنها تتفق في تلك الجماعة - ممثلة في الدولة - لمصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج المادية الرئيسية ، وإدارة الدولة للاقتصاد القومى طبقا لخطة شاملة تحقق ناتجا متزايدا يوزع على

- (١) يمكن لتتصيل الرجوع الى المراجع الآتية :
- أستاذنا د. سليمان الطماوة ، الوجيز في نظم الحكم والإدارة سنة ١٩٦٦ الطبعة الأولى .
- د. محمد حلى مراد . أصول الاقتصاد سنة ١٩٥٦
- د. ثروت بدوى . أصول الفكر الدياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى سنة ١٩٦٧ الطبعة الأولى .
- د. ثروت بدوى . النظم السياسية جزء ١ سنة ١٩٦٤
- د. محمد كامل ليلة . النظم السياسية سنة ١٩٦٣
- د. أحمد جامع . المذاهب الاشتراكية سنة ١٩٦٦ الطبعة الثانية .
- د. راشد البراوى . المذاهب الاشتراكية المعاصرة سنة ١٩٧٠ الطبعة الثانية .
- د. يحيى عويس . الاشتراكية .
- د. مصطفى أبو زيد فهمى . فى الحرية والاشتراكية والوحدة سنة ١٩٦٦
- بول لويس . الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاماً ترجمة عبد الحميد الوائلى سنة ١٩٧٢

- Burdeau (9) Traité de science politique 1957
- Burdeau Droit Constitutionnel et Institutions Politiques 1972
- Touchard L'histoire des idées politiques 1959
- Vedel (G) Traité élémentaire de droit constitutionnel 1949
- Vedel Démocratie politique, économique, social 1947
- Janet (P) Histoire de la science politique 5 ed.
- Rene David. Le Droit Soviétique Tome I. 1951,
- Sabine, History of political theory 1949
- Jedryka et Mous khely Le gouvernement de le U.R.S.S. 1961
- R. David, les Grands Systèmes de Droit Contemporaine 1966
- Chambre, Pouvoir Soviétique 1959.

الأفراد بقدر مساهمتهم في الإنتاج (١).

والمذاهب الاشتراكية. وإن كانت تجمعها خصائص واحدة إلا أن هناك اختلافا واضحا بين المذاهب الاشتراكية المعتدلة وبين الاشتراكية العلية أى الماركسية (الشيوعية) .

والخلاف الاساسى بين الاشتراكية والشيوعية يتمثل فى أنه فى ظل الاشتراكية يسود مبدأ من كل حسب رغبته فى الحصول على مقابل ، ولكل بحسب إنتاجه ، أما فى ظل الشيوعية فالمبدأ السائد يصبح من كل بحسب طاقته ولكل حسب حاجته (٢).

وهناك أوجه خلاف أخرى تلخص فيما يأتى (٣) :

— تقتصر المذاهب الاشتراكية المعتدلة على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بينما تهر الشيوعية على إلغاء النوعين - وسائل الإنتاج ووسائل الاستهلاك - وتحويلهما إلى ملكية المجموع .

— تحتل الدولة فى نظر الاشتراكيين المعتدلين مركزا ضروريا ودائما بينما هى فى نظر الشيوعيين تنظيم مؤقت يذبل بتحقيق الشيوعية لتحل محلها منظمة لإدارة الأشياء .

— يرى الاشتراكيون المعتدلون الوصول إلى غايتهم بالطرق الدستورية الديمقراطية كتنظيم الدعاية للفوز بالأغلبية فى الانتخابات العامة .

أما الشيوعيون فوسيلتهم إلى تحقيق غايتهم الثورة والعنف والقضاء على خصومهم بكل وسيلة .

على أن الشيوعيين يقسمون نظامهم إلى مرحلتين : المرحلة الأولى وهى الاشتراكية والمرحلة الثانية وهى الشيوعية .

(١) د. أحمد جامع المرجع السابق ص ١٣

(٢) د. أحمد جامع المرجع السابق ص ١٦

(٣) انظر أستاذنا د. سليمان الطماوى - الوجيز فى نظم الحكم والإدارة ص ٢٧ ،

د. محمد حلمى مراد . أصول الاقتصاد ص ٩٥



## المبحث الأول

### المصادر الفكرية للذهب الاشتراكي

إذا ما تركنا جانبا المصادر البعيدة للاشتراكية كأفكار أفلاطون والأفكار الاشتراكية المسماة بالخيالية .

فإننا نشير إلى الأفكار الاشتراكية التي ظهرت منذ القرن الثامن عشر .

وقد كان في أفكار جان جاك روسو الاقتصادية التي عبر عنها في مقاله عن أصل وأسس انعدام المساواة سنة ١٧٥٥ ما جعل بعض الكتاب يعتبرونه مؤسس الشيوعية الحديثة ، وذلك لسكراهيته لعدم المساواة وللبلسكية الفردية (١) .

ثم ظهرت إرهاصات الفكر الاشتراكي في أفكار رجال الثورة الفرنسية حيث أكد ميرابو خطيب الثورة أن حق الملكية هو من خلق المجتمع وأن القوانين لا تحمي أو تحافظ على الملكية فقط ولكنها تنشئها أيضا . إلا أننا لا نجد في أعمال الثورة استجابة فعلية لهذه الأفكار .

ثم جاءت أفكار سيسموندى وسان سيمون التي تعتبر تمهيدا للاشتراكية الجديدة على أنهما وإن كانا لا يعتبران من الاشتراكيين لأنهما لم يطالبا بإلغاء الملكية الفردية . إلا أن من جاءوا بعدهما من أتباع سان سيمون هاجموا الملكية لأول مرة - على أساس علمي هو مخالفتها لمقتضيات المصلحة الاجتماعية - كما انهم دعوا لأن تحل الملكية الجماعية محل الملكية الفردية فتؤول أموال الإنتاج إلى الدولة التي تقوم بتوزيعها وفقاً لقدرة الفرد على استعمالها ، كما توزع الناتج القومي بحسب ما يبذله كل فرد من مجهود (٢) .

ثم ظهر دعاة الاشتراكية التشاركية الذين استعاضوا عن الدولة بالتشاركيات

(١) د. أحمد جامع . المذاهب الاشتراكية سنة ١٩٦٩ ص ٣٥

(٢) Thomas Kirkup, A history of socialism 1920 5 ed P. 27-30

د. أحمد جامع . المرجع السابق ص ٥٩

المستقلة وذلك تركيزا على الاهتمام بالفرد لا على المجتمع ، ويعتبر هذا الفكر أصل المذهب التعاوني . وهو يهدف إلى حماية الفرد عن طريق انضمامه إلى جماعات مستقلة يشعر فيها بفرديته واستقلاله خشية أن يضيع وسط التنظيم الاجتماعي وهو الدولة . ومن أبرز هؤلاء المفكرين شارل فورييه الفرنسي وروبرت أوين الإنجليزي ولويس بلان الفرنسي ووليام تومسون الأيرلندي .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت في ألمانيا الأفكار التي تدعو إلى اشتراكية الدولة . وكان من روادها هيجل وكارل رودبرتس . ويؤدى فكر رودبرتس إلى ضرورة تدخل الدولة بين العمال وأصحاب الأعمال . فتحدد فترة العمل التي يقدر الأجر على أساسها وصولا إلى تناسب الأجور مع الزيادة الإنتاجية ، وكذلك تحديد قيمة الناتج القومى الكلى التي تقدر على أساس وحدات معينة من العمل ، وكذلك النسبة التي يجب أن يحصل عليها العمال من هذه القيمة بحيث تتزايد أجور العمال بمقدار تزايد الإنتاج . ونتيجة لذلك تضمن الدولة حصول العمال وحدهم على كل زيادة في الناتج القومى

على أن هذا التنظيم الذي يراه رودبرتس هو تنظيم مرحلى إلى أن تتحقق الاشتراكية الكاملة بإلغاء كافة أنواع الدخول غير الناجمة عن العمل ولا يبقى من أساس توزيع الناتج الاجتماعى سوى العمل فقط (١) .

وفي القرن التاسع عشر ظهر أقوى المذاهب الاشتراكية فى أفكار كارل ماركس وفردريك إنجلز وهو ما يسمى بالاشتراكية العلمية ، أو الماركسية .

ويقوم فكر ماركس على أن النظام الاقتصادى الرأسمالى مصيره إلى الزوال بسبب التناقضات الداخلية التي يحتويها ، كما أن الثورة العالمية لطبقة البروليتاريا ستساعد فى انهيار هذا النظام . ويرى ماركس أن نظامه يتم على مرحلتين بعد انهيار الرأسمالية .

المرحلة الأولى : وهى مرحلة التنظيم وسماها ماركس المرحلة الأولى للمجتمع الشيوعى ، أو الاشتراكية . ويقول لينين إن هذه المرحلة تجمع بين الخصائص والمميزات الاجتماعية والاقتصادية لكل من المجتمعين الرأسمالى والشيوعى ، وهى بمثابة صراع بين الرأسمالية المحتضرة والشيوعية الوليدة .

ثم يأتى بعد استقرار الأوضاع المادية ، المرحلة العليا للمجتمع الشيوعى أى الشيوعية<sup>(١)</sup> حيث يتحرر الفرد من مختلف القيود والضغوط التى خضع لها فى ظل المجتمعات السابقة فيتحرر سياسياً من ضغط الدولة ، واقتصادياً من ضغط الحاجة ودينياً من ضغط الرأسمال الدينى وطائلياً من ضغط السيطرة العائلية .

تلك هى المصادر النظرية للاشتراكية ومنفصل القول فى الفصول التالية عن المذاهب المختلفة .

## المبحث الثانى

### النظام الماركسى

حيثما أنكرت الفلاسفة الماركسية على المذهب الحر اعتداده بالحرريات السياسية دون النظر إلى العوامل الاقتصادية ، وأنه بذلك جاء مخادعاً وغير مهووس بالحقائق ، إنما كانت تقصد إيمانها بأن النظام الاقتصادى هو العامل الموجه لكل نظام سياسى واجتماعى . فهو حجر الزاوية الذى تقوم عليه هذه النظم ، وبالتالي عليه يتوقف تقرير الحريات العامة ، كما أن شكل الدولة وتكوين هيئاتها ، إنما يحىء تبعاً للنظام الاقتصادى السائد فيها . فالطائفة التى تسيطر على أدوات الإنتاج تكون فى نفس الوقت موجهة لأجهزة الحكم ، وللنظام السياسى الذى يحقق لها ضمان استمرار وجودها ، ويدافع عن هذا الوجود وفى ذلك يقول ماركس ( إن أبجائى قد أدت بى إلى الاعتقاد بأن العلاقات القانونية وأشكال الدولة نفسها لا يمكن أن تفسر نفسها ، ولا يمكن أن يفسرها التطور المزعوم للنفس .

(١) د أحمد جامع المرجع السابق ص ٢٥٩

البشرية . فهذه العلاقات ، وتلك الاشكال إنما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادى وحدها ، فذاتية المجتمع يجب أن يبحث عنها فى الاقتصاد السياسى (١) .

وإذا ما كانت الحرية تمثل قيودا على السلطة ، فإنها لانفاهر إلا من خلال هلاقتها بالسلطة وإذا كان النظام النيرديعى بالحرية الحد من سلطة الدولة وهى سلطة سياسية — تجاه الأفراد ، باعتبار أن السلطة العامة ليست غاية فى ذاتها ، بل ضمان وحى لحماية الفرد المدنية ، فإننا نجد النظام الماركسى يرى أن السلطة التى تناهض الحرية ، هى السلطة الاجتماعية التى تفرضها طبقات معينة — هى التى تملك وسائل الإنتاج — على باقى الطبقات وهذه السلطة الفعالة هى سلطة اقتصادية إذ ليست السلطة السياسية إلا ظلا للسلطة الاقتصادية التى تتمثل فى المالكين لوسائل الإنتاج

وهى ذلك فلا بد من إنهاء السيطرة الاجتماعية حتى يمكن تحقيق الحرية الحقيقية ، ولا يتم ذلك إلا بتعطيل نظام الطبقات تبعاً لإلغاء الملكية الخاصة لادوات الإنتاج . وبذلك يصل الأمر إلى الشيوعية الكاملة ، حيث تختفى الدولة ( السلطة ) التى تتمثل فيها سلطة القهر ، والتى يحتاج إليها النظام الفردى لحماية الطبقة الحاكمة من سائر الطبقات الأخرى (٢) .

وحينئذ تذبل الدولة ولا يكون هناك قانون ولا سيطرة ولا سلطة ، بل تحمل إدارة الأشياء محل السلطة السياسية أى حكم الأشخاص . وبذلك لا يكون هناك مبرر لتقرير حريات للأفراد حيث لانوجد سلطة تمتدى لصالح طبقة معينة ، إذ أن أساس وجود الدولة عند لينين هو التناقضات

(١) Marx, contribution ala critique de l'economie polit ique et social 1935 P 83.

(٢) دكتور محمد عصفور . المرجع السابق ص ١٦٨ — ١٦٩

الموجودة بين الطبقات . والشيوعية هي التي تجعلنا في غير حاجة إلى الدولة ، فليس هناك ما يراد القضاء عليه أو قهره ، وليس هناك طبقات يراد تصفيتا (١) .

فهدف الفلسفة الماركسية لإنشاء مجتمع الشيوعية بدلا من مجتمع الرأسمالية ، الذي تسيطر فيه طبقة الملاك القليلة العدد ، على طبقة السكادحين التي تمثل الأغلبية العظمى .

و من سبيل تحقيق ذلك لا بد أن تقوم مرحلة انتقالية يتم فيها تعطيم النظام الرأسمالي والإحاطة به وتطويقه حتى يتم القضاء عليه نهائيا . وهذه المرحلة تكون السيادة فيها للدكتاتورية الطبقة العاملة . وفي ذلك يقول ماركس ( لأنه يوجد بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي فترة تحول ثوري من الأول إلى الثاني ، ويقابل هذه الفترة ، فترة انتقال سياسي لا تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية لطبقة البروليتاريا ) (٢) .

وهذه الفترة وإن كانت لا تقوم فيها حريات — إذ أنها فترة تنسم بالقسر — إلا أنها لها ما يبررها في القضاء على المجتمع الرأسمالي بكل قيمه وتقاليده ، ولتنزع من الرأسماليين ماسبق لهم أن امتصوه من دماء الفقراء ، وما اغتالوه من أرزاقهم .

ولما كان الحكم الجديد يقوم لصالح الطبقات العاملة — وهي السكثرة الغالبة — ولخيرها فإنه يعتبر — في نظر الماركسية — ديمقراطية الأغلبية . فالديمقراطية هي حكم الشعب للشعب لصالح الشعب ، وذلك متحقق في دكتاتورية البروليتاريا إذ أن الحكم فيها للأغلبية لصالحها ، بعد أن كان للأغلبية وفائدتها .

وستضع هذه الدكتاتورية ، بغير شك — مجموعة من القيود على حرية الرأسماليين

Lenine, L'Etat et la Revolution P. 413. (١)

Marx, Critique de programme de Gotha, (Oeuvre Choiesies) sociales 1950 P. 31. (٢)

انظر أيضاً دكتور مصطفى أبو زيد فهمي في الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٩٠

الذين يجب أن يتم القضاء عليهم لتتخلص البشرية من عبودية رأس المال . فحيث يوجد رأس المال لا توجد حرية أو ديمقراطية (١) .

فإذا ما تحقق المجتمع الشيوعي ، تأكد وجود الحرية وذلك بتوفير الأسباب المهيمنة لمزاوتها ، فلا ضرورة للنص عليها في القوانين لأنها تقوم في ظل نظام اقتصادي معين لا مجال فيه للضغط والفسر واستغلال الإنسان للإنسان . وهي حد تعبير ستالين : ( فإن الحرية الحقيقية لا توجد إلا حيث ينتهي الاستغلال والفسر فلا توجد بطالة أو بؤس ، ولا يرتعد الإنسان خوفاً من أن يفقد عمله في الغد (٢) .

وفي هذه المرحلة يتحقق المبدأ الشيوعي : على كل فرد أن يعمل دون تفرقة بينه وبين غيره ، ولكل أن يأخذ بقدر ما يحتاج أي د من كل بحسب قدرته وإلى كل بحسب حاجته ، (٣) .

## المطلب الأول

### الحرية بين الفرد والدولة

تقوم فكرة الدولة في النظام الماركسي على أنها لا تمثل سلطة مفروضة على المجتمع من الخارج ، إنما هي نتاج المجتمع في مرحلة انقسامه إلى طبقات (١) . فهذا الانقسام هو الذي أدى إلى ضرورة قيام الدولة لحل التناقضات وتخفيف التعارض بين الطبقات .

Lenine

(١) المرجع السابق ص ٤١٢

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمي المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠

Jedrvka et Mouskhely P. 163

وأيضاً

Vedel, manuel Elementaire de droit constitutionnel 1949 (٣)

P 206 et SS.

Duverger, Droit constitutionnel et Institutions Politiques 1958,

P 206 et SS.

(٤) انظر انجيز في مؤلفه أصل العائلة .

وقيام الدولة - في هذا التصور - يعني أنها تمثل الطبقة الأقوى من الناحية الاقتصادية ، ولذلك ترى الماركسية في وجود الدولة شكلا من أشكال الدكتاتورية الطبقية .

والإنسان في نظر الفكر الماركسي هو نتاج التاريخ ، فهو يرفض كل اعتقاد مجرد لطبيعة سامية للأفراد ، وترتيباً على ذلك فهو يرى أن الحقوق ليست إلا انعكاساً للتيارات الاقتصادية ، وتعبيراً لسلطة الطبقة الحاكمة ، والوسيلة لهذه الطبقة للاحتفاظ بالسلطة (١) .

وعلى ذلك فلا مجال لحقوق الأفراد إلا في مجتمع بدون طبقات ، ففيه يمكن للأفراد أن يتمتعوا بحريات حقيقية بالنسبة للجميع .

وبانتصار الثورة الشيوعية في روسيا سنة ١٩١٧ كان لابد من قيام مرحلة من الحكم الدكتاتوري يتولى تصفية الطبقات المستغلة . ومن الطبيعي أن تكون الدولة في هذه المرحلة ممثلة لدكتاتورية البروليتاريا وبهذا تكون السلطة كلها في يد الطبقة الأقوى حتى تستطيع أن تتخطى العقبات لتنتقل إلى المرحلة النهائية - مرحلة الشيوعية الكاملة .

وإذا ما نظرنا إلى وضع الحريات العامة في الوثائق الدستورية في الاتحاد السوفييتي نرى أنها ضمنت دستورها الأخير الصادر في ديسمبر سنة ١٩٣٦ لنصوصاً خاصة بالحقوق والحريات العامة ، وأن هذه النصوص قد اعتبرت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية هي الأساس بالنسبة لباقي الحريات ولذلك كان منطقياً أن ينص الدستور على الأسس الاقتصادية للاتحاد السوفييتي ثم لا ترد النصوص الخاصة بالحقوق والحريات إلا في نهاية الدستور - في الباب العاشر - باعتبارها ثمار هذا النظام الاقتصادي .

فقد اعتبر الدستور النظام الاجتماعي والاقتصادي الدعامة التي يقوم عليها البناء السياسي للدولة فنص في المادة الرابعة على أن الاقتصاد السوفييتي يتمثل

## في النظام الاقتصادي الاشتراكي وفي الملكية الجماعية لأدوات ووسائل الإنتاج .

وبعد أن ذكر الدستور المصوِّف الحق في العمل (١) والحق في الراحة (٢) والحق في الضمان الاجتماعي (٣) . والحق في التعليم (٤) - وهي تشمل الحريات الاجتماعية - نص على الحريات التقليدية فأكد حرية الاعتقاد (٥) ، وحرية التعبير الفكرية (٦) ، والحرية الشخصية (٧) وحرية المسكن (٨) .

ونظراً لأن المذهب الماركسي ينمى على الحريات في المذهب الحر أنها لا ترتب التزاماً على الدولة لتحقيقها وكفالة توفيرها للأفراد ، فهي فقط ترتب التزاماً سلبياً عليها بعدم التدخل في شؤونهم . لحرية التملك - لدى هذا المذهب - تعني أن الدولة لا تتدخل في النشاط الاقتصادي للأفراد . فليهم أن يملكوا ما شاءوا مادامت لديهم القدرة الاقتصادية . ولكننا لا نضمن لهم قدراً معيناً من الملكية ، بل أنها لا تهمي الأفراد إزاء القوى الاقتصادية المسيطرة .

وحرية المسكن يقصد بها أن الدولة لا تمنع فرداً من السكن حيثما أراد حسب مقدراته كما أنها لا تقتصب هذا المسكن ، ولكننا ليست ملزمة بأن توفر له مسكناً يأوى إليه .

بذلك فقد وضع الدستور المصوِّف الوسائل المادية والظروف المهيئة التي تسكف للأفراد ممارسة هذه الحقوق .

فحينما نص على حرية التعبير عن الرأي أوجب على الدولة أن تضع تحت

(١) مادة ١١٨

(٢) مادة ١١٩

(٣) مادة ١٢٠

(٤) مادة ١٢١

(٥) مادة ١٢٤

(٦) مادة ١٢٥

(٧) مادة ١٢٧

(٨) مادة ١٢٨



تصرف المال وتنظيمهم المطامع والمخازن والورق والمباني العامة والمحطات  
التليفونية والتلفرافية والأشياء الأخرى الضرورية لممارسة هذا الحق (١) .

كما نص على حق المواطنين في الانضمام إلى التنظيمات الاشتراكية المتنوعة  
كالنقابات المهنية والتنظيمات المماثلة (٢) .

وبذلك يرى النظام الماركسي أنه يحقق الحريات والحقوق الإيجابية - لا السلبية -  
للأفراد .

إلا أن ممارسة هذه الحقوق جميعها محصورة في دائرة استهداف تثبيت النظام  
الاشتراكي وطبقاً لمصالح الطبقة العاملة .

كما أنها أيضاً منوطة بأداء واجبات الأفراد نحو المجتمع الاشتراكي والدولة  
التي أوردتها الدستور في المواد من ١٣٠ إلى ١٣٣ منه عتصماً بها الباب العاشر (٣) .

ولعل من أهم هذه الواجبات، أن يحترم الفرد نظام العمل وأن يقوم بأداء  
واجباته الاجتماعية وأن يعمل على رعييد الملكية الاشتراكية ويحافظ عليها  
باعتبارها الأساس المقدس الذي لا يجوز الإساءة عليه في النظام السوفيتي .

ولقد قرر الدستور الجزاء على من يهمل أداء الواجبات التي قررها الدستور  
ولا يحترم الالتزامات التي نص عليها ، بحرمانه من ممارسة الحقوق والحريات  
المقررة للأفراد باعتباره من أعداء الشعب (٤) .

كما أن مبادئ النظام الماركسي والفلسفة الماركسية لا تدخل في مجال حرية  
التعبير الفكرية التي قررها الدستور نذراً . إذ ليس في المجتمع الاشتراكي  
مكان للذين يناقشون هذه المبادئ الأساسية (٥) .

(١) المادة ١٢٥ من الدستور

(٢) المادة ١٢٦ من الدستور

(٣) المواد ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ من الدستور

(٤) مادة ١٣١

(٥) ديبرو المرجع السابق ص ٣٨

## المطلب الثانى

### تطبيق الماركسية

كان لينين أول من طبق عملياً الماركسية وذلك بقيامه بالثورة ضد القيصرية  
فى روسيا سنة ١٩١٧

ثم جاء من بعده ستالين وعدل فى النظام الماركسى الذى طبقه لينين وذلك  
بأن طلع عام ١٩٢٤ بفكرته عن ( الاشتراكية فى بلد واحد ) مخالفاً بذلك  
فكرة ماركس ولينين من أن الثورة سوف تنشب فى وقت واحد فى جميع البلاد  
المتقدمة . فقد اتجه نشاطه إلى داخل روسيا ليعمل عن طريق التصنيع على مواجهة  
التخلف نتيجة ضعفها من جراء الحروب الأهلية .

ولذلك تشدد ستالين فى العمل على زيادة الإنتاج ، ورأى تطبيق مبدأ  
تفاوت الجزاء للعمال تبعاً لنوع العمل وبذلك أهدر مبدأ المساواة الكاملة فى الأجر  
بغض النظر عن طبيعة العمل ونوعية المؤهل

ومع أن ستالين كان يتحدث عن الديمقراطية داخل الحزب إلا أنه قضى على  
هذه الديمقراطية فوسع اختصاصاته وقضى على كل صوت يعارضه حتى أصبح  
النظام فى عهده يسمى « عبادة الفرد » .

فقد جاء فى تقرير خروشوف عن عهد ستالين قوله (١) : « إنه من الأمور  
الدخيلة على مبادئ ماركس ولينين أن يرفع فرد واحد إلى مرتبة الإنسان  
الكامل ، وأن تنسب إليه صفات قدسية لا تسمح هذه المبادئ بإضافتها على  
أى فرد ... فمثل هذا الفرد ينسب إليه عادة أنه عليم بكل شئ ، وقادر على إدراك  
كل شئ ومستوعب من الخبرات ما يجعله قادراً على أن يفكر نيابة عن الجميع  
وأن يفعل كل شئ دون زلل أو خطأ يعثر مسلكه .

وبالنسبة للحريات العامة كان الشعب يعيش تحت قاسية فقد ورد فى التقرير

(١) من خطاب خروشوف أمام المؤتمر المعمر للحزب الشيوعى السوفيتى بمجلس

المشار إليه أن عدداً كبيراً من قادة الحزب والثورة قد قضى عليهم ستالين خشية معارضتهم له . وكانت التهم تلفق للأبرياء جزافاً . ولم يكن يشفع للجهادين ولاؤهم للذهب الشيوعي إذا ما حامت حولهم الشبهات نحو ولائهم لستالين فيلقون حتفهم .

وهكذا كانت دكتاتورية البروليتاريا - في جانبها التطبيقى - سبيلاً إلى الطغيان وإهدار الحريات (١) .

## المطلب الثالث

### تقدير المذهب الماركسى

إذا ما أردنا تقييم النظام الماركسى بالنسبة لوضع الحريات العامة فإننا نرى أن الماركسية في وجهها النظرى إن كانت قد حاربت الطغيان السيامى للطبقة البورجوازية ، وقضت على استبداد طبقة بطبقة وذلك بهدف تحرير الفرد اقتصادياً ، ومساواته بأقرانه ، إلخ إلخ عمدت في سبيل الوصول إلى ذلك ، إلى استبدال طغيان بطغيان ، واستباححت مبادئها أعمال البطش والتنكيل بالأفراد بحجة أنهم قلة لا اعتبار لها في مقابل تحرير الأغلبية من الطبقة العاملة وذلك وصولاً إلى مرحلة الرفاهية الشيوعية التى وعدت بها الماركسية . والتى لم تظهر بوادرها ولم يتحدد الموعد المقرر لها في تعاليم الماركسية ، مما أطال فترة القسر وكبت الحريات ، ولا يعلم إلا الله منتهاها فربما استمرت أبداً الدهر .

وهذا ما قرره خروشوف فى البرنامج الذى أقره الحزب عام ١٩٦١ وجاء فيه ( لقد حققت دكتاتورية البروليتاريا رسالتها التاريخية ولم تعد شيئاً لا غنى عنه للاتحاد السوفيتى من وجهة نظر مهام التطور الداخلى ) .

ولقد قصد خروشوف بذلك إنهاء الإرهاب الذى كان سائداً فى عهد ستالين فقط إذ لم يبق دليل بعد على انتقال الشعب إلى مرحلة الشيوعية الكاملة .

(١) د. مصطفى أبو زيد فهمى المرجع السابق ص ١٣٠

وهذا ما يدعو إلى النظر بعين الحذر فى الذى يمنع من هجرة المظالم التى سادت  
ههنا ستالين مادام النظام لا يتضمن الحماية القانونية للحريات العامة .

وهكذا هجرت الماركسية عن تحقيق الحرية الفردية تفشيًا بالحرية الاقتصادية ،  
وذلك ، مثلها هجرت الديمقراطية عن تحقيق هذه الحرية فى شمولها تمسكا  
بالحرية السياسية .

وقد غاب عنهما معاً أن الحرية لا تتحقق إلا باحتواء المعنى السياسى والقانونى  
إلى جانب المعنى الاقتصادى .

كما أن مرحلة الشيوعية المرتقبة — باعتبارها مرحلة نهائية يخفى بحلولها  
الصراع الطبقي — أمر مشكوك فيه . إذ أن تطور البشرية ونظمها الاجتماعية هو  
شئ لا نهائى . فالمنطق يقتضى توالى التطور البشرى من السكون إلى الحركة حتى  
نهاية السكون وفى ذلك هدم لفكرة المجتمع الشيوعى الذى لا يحتاج لدولة ولا  
لقانون وفى ذلك أيضاً ما يقضى على فكرة إمكان زوال الدولة لعدم الحاجة إلى  
السلطة إذ هو أمر غير متصور (١) .

### الطبعة الثالث

#### الديمقراطيات الشعبية

منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية تأثرت بعض دول أوروبا الوسطى والشرقية  
وآسيا بالمذهب الماركسى والنظام السوفييتى (٢) .

---

(١) انظر الأستاذ الدكتور سليمان الطاوى . ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات  
العالم سنة ١٩٦٥ ص ٥٤

(٢) هذه الدول هى بولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا والمجر .  
وفى عام ١٩٤٩ نشأت ديمقراطيات شعبية فى الصين والجزء الشرقى من ألمانيا التى عرفت  
باسم جمهورية ألمانيا الديمقراطية ، وبعد ذلك نشأت ديمقراطية شعبية فى كوريا الشمالية  
وفيتنام الشمالية . ثم استمر ظهور الديمقراطيات الشعبية فى دول أمريكا الجنوبية وآسيا  
وأفريقيا .

وقد سلكت هذه النظم مسلك النظام السوفييتى واعتنقت المذهب الماركسى  
فهى تدور فى فلسفة

إلا أن بعض الدول كيوغوسلافيا والصين الشعبية قد هدلت فى تطبيقها  
للماركسية فى بلادها حسبما تقتضيه الظروف المحلية وسأخذ يوغوسلافيا مثالا  
للتطبيق الجديد للماركسية .

فقد رأى اليوغوسلافيون أن اختلاف الظروف من بلد لآخر يجعل من  
العسير تطبيق التجربة الروسية فى بلادهم . ولذلك فهم لم يقدموا على تأميم الأرض  
إذ لم يكن تأميم الأرض ضرورة لديهم من وجهة النظر الاقتصادية أو السياسية ،  
ورجدوا أن الإصلاح الزراعى أفضل حل بالنسبة لهم (١) .

وكذلك فالنسبة إلى المملكية لم تسر يوغوسلافيا فى ركب الماركسية  
التي ألغت المملكية الفردية لوسائل الإنتاج بصفة عامة ولسكنها ، أنشأت نوعين  
من المملكية هما ملكية الدولة والمملكية التعاونية ، كما أنها لم تلجأ إلى إلغاء المملكية  
الخاصة والحافز الفردى إلا فى الحدود الضرورية التي تهدد الاقتصاد القومى .  
ويعتبر ذلك خروجاً على المفهوم الماركسى واللينينى للمملكية .

ولقد رأت يوغوسلافيا عدم الالتزام بتعاليم الشيوعية السوفيتية منذ عهد  
ستالين وظهور القطيعة بين ستالين وتيتو وما تلا ذلك من استنكار المكونفورم  
لموقف يوغوسلافيا . وكان ذلك مدعاة لظهور نزعة استقلالية تجتاح الأحزاب  
الشيوعية فى أوروبا الشرقية مستهدفة أن يكون التطبيق الاشتراكي فى كل دولة  
متلائماً مع مصالحها القومية (٢) وبذلك انهارت فكرة وحدة الشعوب الشيوعية .

كما دعا النظام اليوغوسلافى إلى التعايش السلمى واعتنق مبدأ الحياد الإيجابى  
لمسكاراً لمبدأ استعمال القوة لحل الخلافات ورفضاً لاستخدام القوة أو التهديد بها  
فى العلاقات الدولية كما رفض تدخل الدول فى شئون غيرها من الدول .

وقد برر تيتو خروجه على مبادئ الماركسية عملة فى التطبيق السوفيتى بما

(١) عبد الرحيم شاكر . الثورة الاشتراكية العالمية ص ٢١٠

(٢) د. راشد البراوى . المذهب الاشتراكية المعاصرة ص ١٧١

فرره في مقال نشرته له صحيفة برافدا السوفيتية بعددها الصادر في ١٨ أبريل سنة ١٩٧٠ بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام على مولد لينين بقوله :

« لقد كتب لينين (١) : نحن لا ننظر أبداً إلى نظرية ماركس على أنها شيء نهائي ولا يمكن المساس به ، أن الماركسية اللينينية كنظرية خلافة لا تعترف بالصفات الجاهزة أو المعدلات ، فهي لا تحتل الروح العقائدية الجامدة . فالنظرية الثورية في حالة مستمرة من التطور والإضافة والتصحيح على أساس المعلومات النظرية والعملية الجديدة والخبرة المكتسبة في التطبيق الثوري . ووفقاً لتأكيدات لينين فإن التجربة المنفردة لإحدى الحركات لا يمكن أن تصبح مقياساً عاماً لصحة وطرق وحضال الحركات الأخرى » .

وفي التنظيم السيامي للدولة أخذ الدستور اليوغوسلافي الصادر عام ١٩٦٩ بمبدأ المشروعية وذلك بتقرير الرقابة الدستورية على القوانين إذ نص على إنشاء المحكمة الدستورية (٢) وتختص بالنظر في :

— مطابقة القوانين للدستور اليوغوسلافي .

— مطابقة القوانين الجمهورية للقوانين الاتحادية .

— مطابقة اللوائح والقرارات الأخرى الصادرة من المنظمات والهيئات للدستور اليوغوسلافي والقوانين واللوائح الاتحادية .

— كما تختص المحكمة بالفصل في الموضوعات التي تتعلق بحماية الحقوق الشخصية وكذلك الحريات والحقوق الأساسية المقررة في الدستور الحالي في حالة الاعتداء عليها بقرار فردي أو بإجراء صادر من هيئة اتحادية وكذلك في الحالات الأخرى التي تنقرر بمقتضى قوانين اتحادية تخرج عن اختصاص الجهات القضائية الأخرى .

وبذلك تكون يوغوسلافيا أول دولة من الدول المطبقة للنظام الماركسي بتقرر فيها نظام المشروعية وتقوم فيها محكمة دستورية .

(١) د. راشد البراوي المرجع السابق ص ١٨٠

(٢) المادة ٢٤١ من دستور جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية .

وفي ذلك تحول عما هو مطبق في النظام السوفييتي حيث تقوم المفروضة على أساس رقابة التشريعات من حيث مطابقتها أو مخالفتها للقرعة الاشتراكية أي لحماية الدولة وليس لحماية الأفراد .

وبهذا الأسلوب الذي اتبعته يوغوسلافيا تتجه الدول الاشتراكية نحو التجزئية من قبضة الشيوعية السوفييتية متخذة أساليب التطبيق التي تتلاءم مع ظروفها .

### المبحث الرابع

#### المذاهب الاشتراكية غير اللينينية

نستطيع أن نطلق أسم الاشتراكية غير اللينينية على مجموع البرامج الفكرية التي تندرج هادة تحت اسم الاشتراكيات الديمقراطية ، ولو أن هذا الوصف تعوزه الدقة .

ومعظم هذه الأفكار نشأت عن حركات اشتراكية نابعة من القرن التاسع عشر ، وتختلف في مدى بعدها أو قربها من الماركسية

كما أنه منذ الحرب العالمية الأولى ، ظهرت عوامل متعددة استتبعت تحولا واضحا ضد الشيوعية ، مثل التنافس بين الشرق والغرب وقيام النهضة الأوروبية ، وظهور قوميات شعوب آسيا وأفريقيا (١) .

كما أن السياسة التوسعية للاتحاد السوفييتي التي وضعت منذ الحرب العالمية الثانية وسيطرته على عديد من بلاد أوروبا الوسطى والشرقية استتبعت تحولا واضحا ضد السوفييت وضد الشيوعية بالنسبة لطبقات المجتمع الاشتراكي .

وقد ساعد ذلك كله على الاتجاه إلى فكر اشتراكي جديد ، كما استلزم تجديداً أيديولوجيا وإن كان ضئيلا - للإفلات من قبضة الماركسية اللينينية .

فأخذت مظاهر ابتعاد الأفكار الاشتراكية عن الماركسية تزداد وضوحاً ولكن دون أن يصل ذلك إلى حد الانفصال الكامل (١) كما حدث في يوغوسلافيا والصين .

كما قدر للمذاهب الاشتراكية غير الشيوعية — بعد الحرب العالمية الأولى — أن تواجه عدداً من الأمور التي ساعدتها على أن تعين لها خطأ فكرياً خاصاً . ومن هذه الأمور نجاح الغاوية ، واشتراك العلم في السلطة في نطاق الاقتصاد الرأسمالي . وإذا ما نظرنا إلى المذاهب الاشتراكية الديمقراطية بمجدها تنفق في ممارستها للاشتراكية الماركسية في تطرفها وعنقها ، كما أنها لا تتفقد بفلسفة معينة محددة تفسر بها جميع المسائل وتستند إليها في جميع التصرفات .

وتؤمن هذه المذاهب بالقيم الأخلاقية ، كما تتبع سياسة التدرج وأمرالح لتحقيق الإصلاح وتعمل بكل السبل لتحقيق المساواة في الدحول بين الأفراد ، وتخفيف حدة الفوارق الاجتماعية وتمكين الكل من التمتع بالخدمات الاجتماعية . وجميع هذه المذاهب الاشتراكية غير الماركسية تسمى — رغم اختلاف الوسائل وتشعب السبل — إلى إقامة العدالة الاجتماعية وكفالة الحرية وتحقيق السلام (٢) .

## ١ - الاشتراكيات الديمقراطية

سادت هذه المذاهب الاشتراكية ، ويسمى بعضها بعض الفقهاء الاشتراكية الإصلاحية أو الديمقراطية في وسط أوروبا وفي غربها وفي إنجلترا (٣) .

١ — ومن هذه المذاهب اشتراكية الدولة .

وقد نادى بها بعض الاشتراكيين الألمان وفي مقدمتهم كارل رودبرتس والفريسيين وبخاصة لويس بلان وفريدريش لاسال .

(١) أستاذنا الدكتور . سليمان الطاوى . ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ص ٥٧  
(٢) د . راشد البراوى . المذاهب الاشتراكية المعاصرة سنة ١٩٧٠ ص ٣٢٤  
(٣) د . محمد كامل ليلة . النظم السياسية سنة ١٩٦٨ ص ٢٧٨  
(٥) — الحريات



وهي تدهو إلى تدخل الدول القائمة في الحياة الاقتصادية . فالإصلاحات الاجتماعية يجب أن تتم عن طريق السلطة العامة . وذلك بأن تمتلك الدولة الجزء الأكبر من أموال الإنتاج وتتولى إدارته مع رقابتها لمهام الأفراد الذين يمتلكون الجزء الآخر من هذه الأموال (١) .

وعلى ذلك يكون على المجددين الاشتراكيين أن يصلوا إلى قوة الدولة وهي طريقها يمكن تطبيق برامجهم الاجتماعية . ويستبعد لويس بلان صراع الطبقات وذلك لعدم ثقته في الثورات الشعبية (٢) .

وقد أوضح لاسال الوسائل اللازمة لتحقيق الاشتراكية فأشار إلى أمرين : حق الاقتراع العام وإنشاء جمعيات للمنتجين تؤيدها وتسندها الدولة .

فبالاقتراع العام يتمكن الاشتراكيون عن طريق تأثيرهم في الناخبين بنشر آرائهم من الوصول إلى الحكم عن طريق التأثير في المجالس النيابية ، وبذلك يتمكنون - سياسياً - من تحقيق مبادئهم وتنفيذ الاشتراكية .

وعن طريق إنشاء جمعيات للمنتجين تؤيدها وتسندها الدولة ، يمكن تحقيق الوضع الذي يصبح فيه الإنتاج ذا صبغة اجتماعية ، ومنح العمال أجوراً تتحدد بين المساواة وبين تلبية حاجات كل عامل .

أما البنوك والمناجم والسكك الحديدية والتأمينات والصناعات ذات الصبغة الدائمة أو العامة فتتولى الدولة إدارتها ، وتترك الباقي للملكية الخاصة .

ويكون تدخل الدولة إلى الحد الذي يحقق نقل الاقتصاد الوطني من سيطرة الفرد إلى سيطرة الجماعة بوجه عام وذلك بالنسبة إلى جانبي الإنتاج والتوزيع .

٢ - أما الاشتراكية الجماعية فهي تهدف إلى تحقيق نظام لتوزيع الثروة والإنتاج في المجتمع أكثر مطابقة لاسس العدل والمساواة ، وذلك عن طريق السلطة المركزية الديمقراطية القائمة فالداعون إليها لا يرون هدم النظام الدستوري

(١) د. أحمد جامع المرجع السابق ص ١٢٥

(٢) بول لويس . المرجع السابق ص ١٢٥

للحكم الذى يقوم عليه المجتمع ، وينفرون من الثورة باعتبارها ترك هنامر رجمية بالنسبة لها . ليس من السهل القضاء عليها قضاء مبرماً . ولذلك فهم يفضلون التطور بالمجتمع نحو قيم جديدة ومثل سليمة تقوم على أساس الصالح العام (١) ولذلك فهم يرفضون الأساس النظرية التى تستند إليها الماركسية ويتبعون سياسة التدرج لا الثورة (٢) .

٣ - وهن تطبيقات الاشتراكية الجماعية ما يعرف باسم الاشتراكية الفابية التى قامت فى إنجلترا سنة ١٨٨٤ ودعا إليها منذ ذلك الوقت بعض أعلام الفكر والأدب مثل برنارد شو وسدنى وب والكاتب الاجتماعية بياتريس بوتر وجراهام والاس وويلز وغيرهم .

وسيلتها هى نشر الأفكار الاشتراكية عن طريق وسائل النشر ، ومختلف أنواع الإعلام وكذلك الاجتماعات والاتصالات . حتى يمكن تمهيق المهام الاشتراكية فى أرواد المجتمع وتشجيع الناحيين على أن يؤيدوا المرشحين لبرلمانيين الذين يقتضون المبادئ الاشتراكية .

فإذا ما دخل النواب الاشتراكيون المجالس النيابية اتجهوا إلى المطالبة بالتشريعات الاشتراكية كتحديد ساعات العمل ورفع الأجور ونقرر الضمان الاجتماعى ضد البطالة والتأمين الصحى ، وكفالة المعاشات للمتقاعدين وذوى المعاشات ، والاستقلال الذاتى للصناعات وتمميم التعليم بجميع مراحلها .

وفى سبيل تدبير الموارد المالية اللازمة لتحقيق ذلك يجب التوسع فى فرض الضرائب التصاعدية ، وزيادة الضرائب على التركات وأرباح الاستثمار والدخول غير المكتسبة والسلع السكالية التى يقتصر استعمالها على ذوى الدخل المرتفعة .

ومن جهة الملكية فيجب المطالبة بتحويل ملكية مؤسسات المنافع العامة والمشروعات الاحتكارية الكبرى إلى ملكية جماعية مركزية أو محلية . وفى المرحلة الأخيرة يجب تأمين جميع الأراضى الزراعية وروءس الأموال (٣) .

(١) د. راشد البراوى . المرجع السابق ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) د أحمد جامع . المرجع السابق ص ٣١٦

(٣) د. محيى عويس . المرجع السابق ص ١٢٠

أما الصناعات فيكون تأميمها منمشد مع التطور ، فيتم على مراحل متتابعة بحيث يشمل التأميم كل مرحلة من تلك الصناعات التي يثبت أنها تستطيع السير بسجاح تحت إشراف السلطة المركزية ، وهم لا يهتمون الناحية النفسية للأفراد ، ولا يريدون إغضاب طبقة الملاك لذلك فإنهم يعرضونهم عن مصادرة أملاكهم ورؤس أموالهم بنسبة من قيمتها يحددها يمثلو الأمة في الهيئة النيابية التي يكون أعضاؤها قد أصبحت غالبيتهم من الاشتراكيين .

## ٢ § - نقد المذاهب الاشتراكية غير الليفينية

إذا كانت المذاهب الاشتراكية غير الليفينية قد أنكرت عوامل القصر والعنف التي اتسم بها النظام السوفييتي ، كما أنها اتخذت مبدأ التدرج والتطور للوصول إلى مرحلة ملكية الدولة لوسائل الإنتاج ، إلا أن كل ذلك يعتبر أموراً مرحلية بحيث تلجأ الدولة إلى كل الوسائل لتحقيق هدفها إذا لم تحقق الوسائل السلمية هذا الهدف .

ذلك أن شعار الاشتراكية الفابية هو الفضة المستوحاة من أسطورة هانيبال وفابيوس رفسرها الفقرة التالية (١) : عليك أن تنتظر للحظة المواتية كما انتظر فابيوس في حربه ضد هانيبال رغم انتقاد الكثيرين له على انتظاره هذا . وحين تواتيك الفرصة فانزل بضربتك الفاضية وإلا ضاع انتظارك وصبرك هباء مشوراً .

كما أن قيام الأحزاب الاشتراكية الفرنسية باعتماد فكرة التحول السلمي نحو الاشتراكية لاينفي وجود أجنحة ثورية داخلها وفي ذلك يقول ليون بلوم الزعيم الحقيقي للاشتراكية الفرنسية منذ عقد مؤتمر تور سنة ١٩٣٠ (٢) : « إن الانتصار الثوري للسلطة الثورية — وهو هدفنا — إنما يكون بالاستيلاء على السلطة بأى وسيلة كانت . وإيس هناك اشتراكي واحد يوافق على أن يدع نفسه مقيداً في نطاق المشروعية » .

(١) مرجع كول . المرجع السابق ترجمة عبد الكريم أحمد ص ٥٧

و د . راشد البراوى . المرجع السابق ص ١١٦

(٢) د . أحمد جامع المرجع السابق ص ٧٩٠

ويقول أيضاً: ويمكن أن تستغل السلطة بصفة وقائية ودفاعية لكي تسد الطريق في وجه الفاشية ولكي نجرد الرأسمالية من موتها في المقاومة والاعتداء . مؤتمر باريس في أغسطس سنة ١٩٣٣ .

كما أن نظرة الاشتراكية إلى الحريات بصفة عامة تدعو إلى الحرية والشك في أنها النظام الأمثل لتحقيق الرخاء والرفاهية إلى جانب الأمن والسلام .

## المبحث الخامس

### الاشتراكية العربية<sup>(١)</sup>

سنأخذ من دراستنا للاشتراكية العربية مثلاً للاشتراكية التي قامت في معظم دول أفريقيا التي انسلخت من الاستعمار الغربي ، واتجهت إلى اعتناق المذهب الاشتراكي ، وتماثلت اتجاهاتها في مؤتمر باندونج ، وتكونت منها مجموعة دول العالم الثالث ، وهي دول عدم الانحياز ، والتي قامت على رأسها ديموقراطية العربية المتحدة ، -وقدذاك- في أفريقيا بالاشتراك مع الهند ويوغوسلافيا .

وقد بدت ملامح الاشتراكية العربية منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ . فقد هدفت هذه الثورة إلى الإصلاح الاجتماعي وتغيير موازين القوى في السياسة المصرية وذلك بإعادة توزيع الدخل ، وتحطيم الإقطاع الذي كان يتحالف مع الاستعمار مهيمناً على السياسة المصرية ومنفذاً لإرادة المستعمر التي اقتضت أن تغترف الطبقة الحاكمة من الذهب الذي تلتججه الطبقات الكادحة بينما تنهب طبقات الشعب من العمال والفلاحين تحت وطأة الفقر والجوع والمرض .

وقد كان للتجربة التي خاضتها مصر مع الرأسمالية الاستعمارية والإقطاع المستغل ما أكد أن الحل الاشتراكي هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مجتمع الكفاية والعمل الذي يسيطر فيه الشعب على جميع وسائل الإنتاج في سبيل زيادة الدخل وعدالة توزيعه بين المواطنين

(١) وردت هذه التسمية في تقرير الميثاق وليس في الميثاق .

وقد بدا هذا الهدف واضحاً في المبادئ الستة التي أعلنتها الثورة عند قيامها والتي أوضحت أن الحل الاشتراكي هو الأساس لإقامة حياة سياسية ديمقراطية .

وهذه المبادئ هي :

١ — تحقيق الجلاء .

٢ — إقامة جيش وطني قوي .

٣ — القضاء على الإقطاع .

٤ — القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم .

٥ — تحقيق العدالة الاجتماعية .

٦ — إقامة حياة ديمقراطية سليمة (١) .

وكانت الوسيلة إلى تحقيق مبادئ الثورة حتى تصل إلى أهدافها هي التطور المرحلة مع رفض بات للطفرة الجماعية .

كارفضت الثورة أيضاً دكتاتورية البروليتاريا ونظام الحزب الواحد ، أى دكتاتورية الطبقة والفرد وأبقت على الملكية الخاصة فلم تستلزم إلا تأمين وسائل الإنتاج الرئيسية ، كما لم تمس حق الإرث الطبيعي .

وأقرت الثورة سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج وليس اغتصابها أو الاستيلاء عليها .

وتحقيقاً لذلك أصدرت الثورة المرسوم بقانون رقم ١٤٧ لسنة ١٩٥٢ بالإصلاح الزراعي حددت بمقتضاه الملكية الزراعية بما لا يزيد على مائتي فدان للفرد الواحد ، وثلاثمائة فدان للعائلة ، ووزعت مازاد على ذلك على صغار المزارعين . ثم عدل هذا القانون تعديلات اقتضتها تطور الحياة السياسية والاجتماعية انتهت إلى تحديد الملكية الزراعية بما لا يزيد على مائة فدان للفرد ومائتي فدان للعائلة .

(١) انظر مقدمة دستور سنة ١٩٥٦

وتقريباً بين دخول الأفراد أصدرت الثورة المرسوم بقانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٥٢ رفع أسعار الضرائب وجعلها تصاعدية وكذلك المرسوم بقانون رقم ٥٩ لسنة ١٩٥٢ بتقرير ضريبة تصاعدية على التركات

وفي يوليو سنة ١٩٦١ قامت الثورة بتأميم المشروعات الصناعية والتجارية وألغيت قطاعاً عاماً يقوم على إدارة الاقتصاد في البلاد ، كما أمت البنوك وشركات التأمين وبذلك أصبح الشعب ممثلاً في الدولة مالكا لجزء كبير من رأس المال المستثمر في الصناعة والتجارة وممبناً على المعاملات المصرفية والتأمينية ، فالتسع انطلاق القطاع العام ، وانكشف تبعاً لذلك القطاع الخاص .

وبظهور حركة التأمين هذه . وضحت سمات الاتجاه نحو الاشتراكية ثم صدرت القوانين التي تمكفل الكفاية والمعدل للطبقات الكادحة من العمال والفلاحين ومنها القانون رقم ٩٢ لسنة ١٩٥٩ بإصدار نظام التأمينات الاجتماعية الذي حل محله القانون رقم ٦٣ لسنة ١٩٦٤ .

ثم صدرت التشريعات الخاصة بإشراك العمال بالشركات في إدارة هذه الشركات بانتخاب ممثلين لهم في مجالس إدارتها . وتقرير حق العمال في أرباح الشركات . كما صدرت تشريعات التأمين الصحي وعمال الترحيل ، وبذلك لاصر الاجتماعى ، كما وسعت مظلة التأمينات الاجتماعية لتشمل المزيد من طوائف العمال . وبعد أن اكتملت هذه الصورة للاشتراكية صدر الميثاق الوطنى عن المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية عام ١٩٦٢ مسجلاً بذلك مذهب الدولة فى الاشتراكية ومبرراته ، كما أوضح سمات وخصائص الاشتراكية العربية التى تنهجها لتحقيق العدالة بين المواطنين ورفع الظلم الاجتماعى عن الأغلبية العظمى من أفراد الشعب

وقد تميزت الاشتراكية العربية بخصائص ومقومات تميزها عن غيرها من النظم الاشتراكية التى أشرنا إليها . وكان من أسباب هذه الخصائص القيم الروحية التى يدين بها الشعب العربى والمستمدة من رسالات الانبياء والمثل العليا المستوحاه من تقاليد العربية وهذه الخصائص هى (١) :

(١) أستاذنا الدكتور سلمان الطماوى الوحى فى نظم الحكم والإدارة ص ٣٠-٣١  
الأستاذ الدكتور - محمد كامل ليله نظم السياسية ص ٢٨١ وما بعدها .

— أن الاشتراكية العربية تفبع من بيئة محلية بطروفها وأعرافها وتقاليدها .  
فهي اشتراكية أصيلة غير مستوردة .

— تشجع الاشتراكية العربية العمل والإنتاج وتضع الحوافز لذلك .  
فهي لا تقوم في توزيع الدخل إلا على مجهود الفرد كإنتاجه واجتهاده .  
وتتبع كل الصفات التي لا علاقة لها بذلك كالصفات الموروثة ، كما أنها تمتنع  
مبدأ تكافل النجزة والمعوزين .

— تعترف الاشتراكية العربية بقيم التقاليد والقيم الروحية . فالدين والأسرة  
هما قوام المجتمع وحق الإرث معترف به إذ أنه نابع من نظمنا الدينية ، كما أنه  
إمتداد للجهد والعمل .

— تقوم الاشتراكية العربية في نظامها الاقتصادي على أساس وجود قطاعين:  
قطاع عام ، وقطاع خاص يتعاونان معاً في سبيل بناء المجتمع .

— تلجأ الدولة عند تكوين الملكية العامة أو القطاع العام إلى التأميم بمقابل  
عادل ولا تلجأ إلى المصادرة أو الغصب . وفي حالة الأراضي لزراعية الزائدة عن  
الحد المسموح بتملكه ، يباح للبالك أن يبيع هذه الزيادة لصغار الزراع في حدود  
خمسة أفدية يملكها المشتري .

— وتستبعد الاشتراكية العربية فكرة سيطرة طبقة معينة على غيرها من  
الطبقات . بل تفسح لكل المصالح مجالاً للتعبير عن نفسها . ولذلك عمدت إلى تحالف  
قوى الشعب العامل ، يتكون من العمال والفلاحين والمثقفين والجنود والرأسمالية  
الوطنية تحت اسم الاتحاد الاشتراكي العربي تذوب فيه المتناقضات وذلك تفادياً  
لوجود الأحزاب المتعددة من جهة ، وحكم الحزب الواحد من جهة أخرى .

— تقوم الاشتراكية العربية على الاعتراف بالملكية الخاصة مع تحويلها إلى  
وظيفة اجتماعية تعمل لصالح الجماعة ، وصاحب الملك معاً . وذلك بوضع الضوابط  
والقيود التي تكفل عدم سيطرة رأس المال على الحكم .

— تأخذ الاشتراكية العربية بالديمقراطية السياسية والاجتماعية معاً وتقيم

مجتبها على الحرية والوسائل السلبية ، وترفض العطفرة والمنف وتعتبر الشعب مصدر السيادة .

١ - أتبت الاشتراكية نظام التخطيط في كل شئوننا ، وصولا إلى تنمية الدخل القومي لتحقيق رفاهية الشعب ، وتيسير الخدمات العامة وسمولة وصولها إليه . وبذلك أمكن إنشاء الصناعات الثقيلة والمشروعات الإنتاجية الكبرى .

تلك أهم خصائص الاشتراكية العربية وسماتها المميزة تؤكد أصالتها واستقلالها عما سواها من الأفكار الاشتراكية شرقية وغربية .

## ١ § - فلسفة الاشتراكية العربية

منذ أول إعلان أعلنته الثورة المصرية في الإذاعة في الساعة السابعة من صباح الأربعاء ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بدا واضحا أن الثورة قد قامت لإنهاء الفساد السياسي والقضاء على الرشوة وعدم استقرار الحكم (١) .

وقد ثبت أن الفساد السياسي الذي كانت تعيشه البلاد يتركز على الفئة المعاونة للاستثمار والقصر ، والشركات الاستعمارية الأخرى .

وإذا ما رجعنا إلى الوراء قليلا لوجدنا منشورات الضباط الأحرار تؤيد هذا المعنى إذ جاء فيها (٢) :

« مصر تخضع للاستعمار البريطاني أساسا ، ولكنها تخضع أيضا لاستعمار دول أخرى تهب مواردها بأبغس الأثمان . كالاستعمار الفرنسي مثلا في شركات الترام

(١) جاء في البيان المذكور « اجتازت مصر فترة عصيبة في تاريخها الأخير من الرشوة والفساد وعدم استقرار الحكم ، وقد كان لسلك هذه العوامل أثر كبير على الجيش ، وتسبب المراثيون والمغرضون في هزيمتنا في حرب فلسطين . وأما فترة ما بعد هذه الحرب فقد تضافرت فيها عوامل الفساد وتآمر الخونة على الجيش وتولى أمره إما جاهل أو فاسد حتى أصبح مصر بلا جيش يحميها . وعلى ذلك قنا بتطهير أنفسنا وتولى أمرنا في داخل الجيش رجال نشق في قدرتهم وفي خلقهم وفي وطنيتهم ولا بد أن مصر كلها ستلتقي هذا الخبر بالابتهاج والترحيب .

(٢) منشور الضباط الأحرار بتاريخ ٢ يونيو سنة ١٩٥٢ بعنوان (مؤامرة كبرى ضد المصانع الحربية) .



هولبروليس ، والاستثمار الأمريكى مثلاً فى شركات الكوكاكولا والبيبسى كولا والحرير الصناعى وغيرها . . . والاستثمار لا يمكننا حكمنا مباشراً بواسطة موظفين وحكام إنجليز كما يعمل فى البلاد المتأخرة جداً . وإنما يمكننا عن طريق الخونة من المصريين حكماً غير مباشر . هؤلاء الخونة الذين ترتبط مصالحهم بمصالحه عن طريق الرشوة والخدمات الخاصة والتميين فى مجالس إدارات الشركات والمكافآت الضخمة وهم يمثلون رجال القصر ورجال الأحزاب المختلفة التى تتوالى على الحكم فكان لابد من القضاء على هؤلاء الخونة ليتم تطهير البلاد .

وإلى جانب ذلك فقد كانت القلة القليلة من الإقطاعيين تملك من الثروة المقاربية ما يوازى ٩٩٥ من مساحتها بينما تملك الأغلبية العظمى من الشعب ما يوازى نصف فى المائة مما دعا إلى إطلاق مجتمع النصف فى المائة على المجتمع المصرى فضلاً عن أن الإقطاع الصناعى والاقتصادى كان يسيطر على عنصر العمل ويتحكم فيه . لذلك رأت الاشتراكية العربية أنه لا سبيل إلى تحرير الفرد سياسياً إلا إذا حررت لقمة العيش لأن الممارس العملية للحكم أثبتت أن الفقير المعتمد والأجير البائس لا يمكنه أن يمارس حرية الرأى فى الانتخاب لإزاء الإقطاعى صاحب الأرض والمستغل صاحب المصنع فكان لابد من إلغاء سيطرة الإقطاع بتحديد الملكية الزراعية . وتحطيم سلطة رجال المال بتأميم المنشآت الهامة ، وإتماماً لتمكين العمال والفلاحين من استعمال حقوقهم السياسية ومشاركتهم الفعلية فى الحكم أوجب أن تكون نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية على الأقل على جميع المستويات؛ للعمال والفلاحين .

وحرصت على أن يتم ذلك كله دون صراع طبقى ، وفى نطاق التجميع لا التفريق ، واعتماداً على التطور دون الطفرة منكراً فكرة المصادرة والغصب ومرتكزة على العقيدة الإندينية والقومية العربية

## الفصل الثالث

### الحريات العامة في الميثاق

نتحدث في هذا الفصل عن النظرية التي اعتنقها الميثاق في الحرية ، والفلسفة التي جاء بها للحرية السياسية والحرية الاجتماعية ثم نوضح مفهوم الحريات العامة وتقسيماتها كما أورد الميثاق .

#### المبحث الأول

##### فلسفة الحرية في الميثاق :

اتجهت نظرة الميثاق إلى الحرية عبر التاريخ الطويل للأمة المصرية ومذا كان يراد بهذا التعبير ومدى حفظه من الواقع والحقيقة ثم ارتدت هذه النظرة إلى ضرورة تحرير الإرادة الشعبية من نير الاستغلال الذي يفرضه أصحاب الثروات على المعوزين والمعدمين . ورأى الميثاق أنه ( إذا كان الإقطاع هو القوة الاقتصادية التي تسود بلدًا من البلدان فمن المحقق أن الحرية السياسية في هذا البلد لا يمكن أن تكون غير حرية الإقطاع ) (١) .

وعلى ذلك كان لابد من مفاهيم جديدة للحرية السياسية تسمح بأن يمارسها كل الأفراد فلا تكون في حقيقتها وقفًا على فئة معينة أو طبقة معينة . وأكد الميثاق هذا المعنى بقوله : ( لا حرية للفرد بغير تحريره أولاً من برائن الاستغلال . إن ذلك هو الأساس الذي يجعل الحرية الاجتماعية مدخلا للحرية السياسية بل هو مدخلها الوحيد ) (٢) .

ومضمون ذلك أن حرية الفرد هي مزيج من حريته الاقتصادية وحرية

---

(١) الباب الخامس من الميثاق .

(٢) الباب الثامن من الميثاق .

الاجتماعية وحرية السياسية . وإذا كانت الحرية الاجتماعية هي المدخل الوحيد للحرية السياسية فإن الحرية الاقتصادية هي أساس الحرية الاجتماعية . وقد عرض الميثاق لذلك بأن أشار إلى أن ضياع الحرية السياسية في الماضي كان بسبب هدم الحرية في لقمة العيش (١) .

وأن الحرية السياسية في ظل الإقطاع والاستغلال هي حرية زائفة وأنها مقررة لصالح فئة الحاكين أصحاب النفوذ الاقتصادي .

فالحرية ليست كلاماً يقال ، ولا ألقاظاً جميلة براقعة . إن الحرية حقيقة واقعة . فهي لا تكون إلا إذا تحررت الأرزاق وشعر كل فرد أنه يعيش في وطن تتكافأ فيه الفرص ويستطيع أن يقول ما يريد (٢)

وإذا كان الميثاق يركز على الحرية الاقتصادية كمدخل للحرية فإنه لم يعتنق الفكرة الشيوعية في الحقوق الاقتصادية . ذلك أن الاشتراكية عربية لم تلغ الفردية إلغاء تاماً بل تعتمد بها إلى حد بعيد وتعتبر حرية الفرد هي أكبر حوافزه على النضال (٣) .

وبناء على ذلك أوضح الميثاق أن الاشتراكية العربية — في مجال الزراعة — لا تؤمن بتأميم الأرض وتحويلها إلى مجال الملكية العامة وإنما هي تؤمن — استناداً إلى الدراسة وإلى التجربة — بالملكية الفردية للأرض في حدود لا تسمح بالإقطاع (٤)

هكذا كان مفهوم الحرية السياسية أن للدواطن الحق في تقرير أمر وطنه ، فالحرية الاجتماعية معناها أن يكون للدواطن الحق في نصيب من ثروة وطنه طبقاً لجهده

(١) الباب الخامس من الميثاق .

(٢) من خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في نادي القوات المسلحة يوم ١٩/٥/١٩٥٥

ومن خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في المؤتمر التعاوني الثاني يوم ١/٦/١٩٥٦

(٣) د. مصطفى كمال وصفي مر . مجلة العلوم الإدارية بعنوان ( المشروعية في الدولة الاشتراكية ) عدد ٣ سنة ١٩٦٦ ص ٢٢ . وانظر الميثاق الباب السابع .

(٤) الميثاق : الباب السابع .

الخاص وتكون الديمقراطية السياسية حنيفة إذا كان هناك عدالة اجتماعية ،  
وتكافآت الفرص (١) .

والديمقراطية السليمة هي أن تكون أحراراً سياسياً لا نخضع للاستعباد  
السياسي ولا نخضع لنفوذ أجنبي ونكون مستقلين اجتماعياً أى أحراراً في تكوين  
بنائنا الاجتماعي لأن اقتصاديات أى مجتمع هي التي تمثل التكوين السياسي (٢) .

وقد اعتنق الميثاق فكرة الطابع الداني للحرريات المنبعث من الصفات الشخصية  
للصيغة بالإنسان ، واعتبر الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع . فهو يفترق عن  
الفكرة الماركسية التي أهدت الفردية . كما أنه أيضاً يفترق عن النظام الفردي  
الذي يبالغ في الفردية . وبذلك يتجه الميثاق إلى تحويل الحريات إلى حقائق عملية  
تطبيقية . فلا تكون الديمقراطية شعارات جوفاء خالية من الجوهر ومن الممارسة  
العملية الحقيقية . فعرس شعارات الحريات العملية على وجهها الصحيح وأوضح ذلك  
بالنسبة لحقوق الرعاية لصحية ، وحرية العلم ، والتأمينات الاجتماعية ، ومساراة  
الرجل والمرأة (٣) .

واعتبر الميثاق الشعب بأسره وحدة واحدة في شكل تحالف لقوى الشعب  
العامل هو المسئول عن حماية الديمقراطية وممارستها على وجهها الصحيح (٤) .  
وانتهى الميثاق إلى تحديد معالم الطريق نحو ديمقراطية سليمة في ثلاثة أسس  
رئيسية هي (٥) :

— الديمقراطية السليمة ترفض سيطرة الطبقة الواحدة .

— الوحدة الوطنية شرط لنجاح الديمقراطية السليمة .

— الحرية هي المرادف الطبيعي للديمقراطية .

(١) من كلمة الرئيس جمال عبد الناصر في اللجنة التحضيرية للدكتور الوطني للقوى الشعبية  
يوم ١٩٦٢/١١/٢٥

(٢) من كلمة الرئيس جمال عبد الناصر في اللجنة التحضيرية للدكتور الوطني للقوى الشعبية  
يوم ١٩٦١/١٢/٣

(٣) الميثاق: الباب السابع .

(٤) الميثاق: الباب الخامس .

(٥) تقرير الميثاق ( المحضر الرسمي للجنة تقرير الميثاق ) ص ٦٦ - ٦٧

## المطلب الأول

### الحرية السياسية (الديمقراطية) وفلسفتها

حينما نتحدث عن الحرية السياسية — الديمقراطية — فإنما نتحدث عما ورد بشأنها في المصادر التي تبين فلسفة الثورة المصرية وهي الميثاق الوطنى وتقريره (١) وعلى ضوء ذلك فإن الديمقراطية من وجهة نظر الميثاق ، هى تأكيد السيادة للشعب بوضع السلطة كلها فى يده وتكريسها لتحقيق أهدافه .

وقد عرف الميثاق الشعب العامل بأنه تحالف قوى الشعب العاملة من العمال والفلاحين والمثقفين والجنود والرأسمالية الوطنية .

وإذا كانت الديمقراطية تختلف فى نظر الكتلة الشرفية عنها فى نظر الكتلة الغربية فإن الميثاق ينظر إليها بنظرة تختلف عن كليهما .

فبينما الديمقراطية الغربية تصور الحرية تصورياً سياسياً وقانونياً فتشارك الشعب فى سلطة الحكم وتضع القيود فى الدساتير والقوانين على هذه السلطة دون نظر إلى تسلط رأس المال وتأثيره فى موازين العلاقات بين الأفراد ، تتجه الديمقراطية الماركسية إلى تغليب الجوانب الاقتصادية فى الحرية متجاهلة الجوانب القانونية والمسارعة القانونية بين الأفراد فتتجاهل ذلك ديكتاتورية البروليتاريا وأصبح القانون عند الماركسية إجراءً وقتياً يقيد الأفراد ، يقيد الدولة ، فهو لا يعتبر قيداً على سلطة الدولة لحماية الأفراد (٢) .

وهكذا تكون القوانين قد وضعت لنحصى الدولة من الأفراد لا لنحصى الأفراد من الدولة (٣) .

أما الديمقراطية العربية فقد اتخذت لها مذهباً وسطاً . فاعتبرت الحرية

---

(١) يمكن أيضاً استلزام مبادئ الثورة من محاضر أعمال اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ، ومن إجابات الرئيس جمال عبد الناصر رداً على أسئلة أعضاء المؤتمر وكذلك بيان ٣٠ مارس سنة ١٩٦٨ وبرنامج العمل الوطنى الذى قدمه الرئيس أنور السادات إلى المؤتمر القومى الثانى فى دور انعقاده الأول فى ٢٣ يوليو سنة ١٩٧١

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمى . فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ١٩٦

(٣) المرجع السابق ص ٤٩ Duverger : Droit constitutionnel et Institutions Politiques 1958 P. 49

السياسية والحرية الاجتماعية هما جناحا الحرية الحقيقية ، وهما ركنا الديمقراطية العربية .

١ وكما رفض الميثاق دكتاتورية طبقة الإقطاع وعملاء الاستعمار (١) فإنه لم يستبدل بها طبقة أخرى كما هو الحال في النظام الماركسي .

ولكن الميثاق يقرر أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظل سيطرة طبقة من الطبقات .

إن الديمقراطية حتى بمعناها الحرفي هي سلطة الشعب . سلطة مجموع الشعب وسيادته (٢) . ولذلك أنبأ تحالف قوى الشعب العاملة . ومن هذا المنطلق أخذ الميثاق بمبدأ الحرية السياسية لجميع الطبقات فتقرر مبدأ الاقتراع العام وجعل لكل مواطن — من أى طبقة كان — صوتاً واحداً . ورفض اعتناق المبدأ الذى أخذ به النظام السوفييتى في ظل دستور سنة ١٩١٨ الذى صدر غداة الثورة . إذ رفض أن يمنح (٣) حق الانتخاب للتجار وملأ الأرضى ورجال الدين ، وقصره على العمال اليدويين والجنود ورجال البحرية ، بل إن النظام السوفييتى ميز بين طوائف العمال اليدويين . فالعامل الصناعى له من الوزن الانتخابى خمسة أضعاف العامل الزراعى ذلك لأن النائب فى المدينة — حيث العمال الصناعيون هم الناصبون — يمثل ٢٥ ألفاً ، بينما هو فى القرية يمثل ١٢٥ ألفاً كما أن الانتخاب فى المدينة على درجتين بينما هو فى القرية على أربع درجات (٤) .

كما أن مبدأ سيادة القانون الذى ألحقت به وثائق الثورة المصرية يقتضى أن تحترم القواعد الدنيا للنصوص الاسمى منها . ومقتضى ذلك أن تكون القرارات الفردية متطابقة مع القواعد القانونية القائمة ، كما تتفق القواعد القانونية مع القواعد الدستورية . وهكذا يكون القانون من ضمانات الحرية لإزاء اعتداء الدولة وأجهزتها الإدارية . وذلك هو مبدأ المشروعية فى الاشتراكية العربية ، وهو

---

(١) من تقرير الميثاق .

(٢) الميثاق : الباب السابع .

(٣) تقررت هذه المبادئ بصدر دستور سنة ١٩٣٦ .

(٤) د. مصطفى أبوزيد فهمى . فى الحرية والإشتراكية والوحدة ص ٢٠١

ما عبر عنه الميثاق بقوله ( إن سيادة القانون هي الضمان لأخير للديمقراطية وإن القانون صورة من صور الحرية )<sup>(١)</sup> .

تلك هي فلسفة الحرية السياسية في الميثاق . وهي تختلف عن الديمقراطية الغربية التي تعتمد أساساً بالحرية التقليدية كما أنها تفترق عن الديمقراطية في النظام الماركسي التي تمثل دكتاتورية البروليتاريا .

فليست الديمقراطية العربية ، ديمقراطية الطبقة البورجوازية ، وليست هي ديمقراطية العمال ولحكمها ديمقراطية كل الفئات . تنتقل من دكتاتورية الرجعية إلى ديمقراطية الشعب كله<sup>(٢)</sup> . بينما ازددت الماركسية من دكتاتورية الرجعية إلى دكتاتورية البروليتاريا<sup>(٣)</sup> .

## المطلب الثاني

الحرية الاجتماعية ( الاشتراكية ) وفلسفتها

أوضحنا أن الحرية الاجتماعية هي الجناح الآخر للحرية ، والركن الثاني للاشتراكية العربية .

(١) الميثاق: الباب السابع .

(٢) خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في الجلسة الختامية التفضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٦١

(٣) خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في الجلسة السابعة للمؤتمر الوطني في ٣٠ مايو سنة ١٩٦٢ . وقد اقتضت حماية الثورة — في وقت ما — وضع بعض القيود على الحرية السياسية لبعض الفئات فعزلهم عن ممارسة الحقوق السياسية وجعلت الاتحاد القومي سلطة الاعتراض على التشريع للجانس اليابي ، كما أعطت للاتحاد الاشتراكي من بعده الحق في لمقاطع عضويته عن بعض الأفراد وفي ذلك ما يقف في سبيل ترشيحهم لعضوية المؤسسات السياسية والنقابات المهنية . وفي ذلك يقول الرئيس جمال عبد الناصر في خطابه في المؤتمر التعاوني الثاني في أول يونيو سنة ١٩٥٦ هـ أن الحرية التي تتمتع بها لن تكون للرجعية ولن تكون حرية للانتهازية ولن تكون حرية للاستعمار وأعوانه ، ولن تكون حرية لحكم فينا النفوذ الأجنبي .

والمدخل إلى تقرير الحرية الاجتماعية ما عناه الشعب فيما قبل الثورة من سوء توزيع الثروة ومن تفاوت الدخول تفاوتاً كبيراً .

فقد تحكمت قلة من كبار الإقطاعيين في ملايين الفلاحين ، يستولونهم لمصلحتهم وبذلك سيطروا على مقدراتهم وحياتهم .

وبالمثل أسس الإقطاع الصناعي يرقب العمال فاستأثر بكل شيء تاركاً لهم الحياة دون حد الكفاف .

وبذلك أصبح الحكم القائم على تحالف الإقطاع والرأسمالية وبمساعدة الاستعمار أداة قتالة في تأخر الشعب وعائقاً للتطور الاجتماعي (١) . وثبت أن النظام الرأسمالي الذي كان قائماً يجر عن أن يحقق الكفاية والعدل . وأصبح واضحاً أن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بقرعة متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية (٢) .

ووسيلة ذلك أن يكون المجتمع المصري مجتمعاً تنوب فيه الفوارق بين الطبقات عن طريق تكافؤ الفرص بين المواطنين ، يستطيع الفرد الحر أن يجد لنفسه مكاناً فيه على أساس كفاءته وقدرته مع كفالة حقوقه الصحية والاجتماعية والعملية والمعيشية (٣) .

وإذا كان الميثاق قد كفل للعمال والفلاحين النصف عددياً على الأقل في مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية ضماناً لتحقيق الحرية السياسية ، فإنه أيضاً - بخلاف القطاع العام - قد أنشأ ضماناً لتحقيق الحرية الاجتماعية .

== إلا أنه بعد استقرار الأمور والقيام بتصحيح مسار الثورة في ١٥ مايو سنة ١٩٧١ أوضح الرئيس أنور السادات اعتناقه الديمقراطية السكاملة . فصدرت بوحى من القرارات التي تحس الحرية . فأنت الحركات ، وأنهت النزول السياسي ، وألغت النصوص القانونية المانعة لحق النقاض والمقيدة للحريات . كما أكدت من جديد استقلال السلطة القضائية ليكون القضاء يحمي حصص الحريات وملاذ الأفراد .

(١) تقرير الميثاق عن ١٩٧٣

(٢) الميثاق : الباب السادس

(٣) جاء في برنامج العمل الوطني : أن الدولة الحديثة هي دولة لا استقلال فيها للإنسان ولا تفادى بين الفرد والمجتمع ، ولا فضل لأحد على أحد إلا بالعمل .

(٦ - الحريات)



ذلك أن نظرية الاشتراكية العربية بالنسبة للملكية قد قامت على الإبقاء على الملكية الخاصة غير المستغلة ، متعلقة في ذلك مع الماركسية التي لا تسمح بالملكية الخاصة لوسائل وأدوات الإنتاج وتجعل توزيع الاستهلاك لكل حسب جهده في طورها الأول ثم لكل حسب حاجته في طورها النهائي .

أما الملكية في النظام العربي . ففضلا عن إقراره للملكية العامة التي نستوعب وسائل الإنتاج الرئيسية ، فإنه أنشأ إلى جانبها الملكية التمازجية التي تشترك فيها مجموعة من الفئات المتماثلة وذلك دون محاسن بالملكية الفردية إبقاء على التكاليف الموروثة وإيجاداً للحواجز الباقية إلى العمل ، وذلك فيما دون الملكية الزراعية التي استهدفت الاشتراكية العربية تحديدها القضاء على الإقطاع ، وتوسيعاً لقاعدة الملكية الفردية في الزراعة .

وهكذا أمكن تطبيق العدالة الاجتماعية عن طريق تدوير الغوارق بين الطبقات باعتبار ذلك بديلاً سليماً للصدام الدموي بين الطبقات وكانت الوسيلة إلى ذلك هي :

— التقريب بين الطبقات من الناحية الاقتصادية : وذلك بإعادة توزيع الثروات والدخول .

— رفع الإنتاج القومي بحيث تضمن الكفاية للواطنين جميعاً

— الالتزام الكامل بمبدأ تكافؤ القرض للواطنين جميعاً في مجالات العمل والخدمات ووسائل الحقوق .

— أن يصبح العمل المصدر الأساسي للدخول والثروات .

— نشر التعليم والثقافة والعمل على إزالة أسباب القيم الخاطئة في المجتمع .

وإذابة الحواجز النفسية بين مختلف فئات الشعب (١) .

وهذه المبادئ التي طمحت الاشتراكية العربية العلاقة بين الفرد والمجتمع . فقد

رفضت — وهي تستهدف سعادة الفرد وتحقيق حريته — أن يحمل منه وحده

مبدأ أساسياً للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

كما أنها تأتي أيضاً باعتبار المجتمع هدفاً وحيماً تضمنى إزاءه بالفرد بل إننا  
تقتضى موقفاً وسطاً تقوى هذا المجتمع . وتؤكد حرية الفرد دون طغيان أحدهما  
على الآخر (١)

## الفصل الثاني

### مدلول الحريات العامة في الميثاق

تضمن الميثاق وتقريره توجيهات في شأن الحريات العامة . وما يضمنه الميثاق  
بالحرية هو حرية الوطن وحرية المواطن وما يقصده بالاشتراكية هو الكفاية  
والعدل .

وذلك جماع الحريات العامة إذ أنه يشمل الحرية السياسية والحرية الفردية  
والحرية الاجتماعية والحرية الاقتصادية . وفي ذلك يقول الميثاق :

« لقد أصبحت الحرية الآن تعنى حرية الوطن وحرية المواطن ، وأصبحت  
الاشتراكية وسيلة وغاية هي الكفاية والعدل » (٢) .

وقد كفلت وثائق الاشتراكية العربية العليا ، التوجيهات الكفيلة بتحقيق  
الحريات العامة . فأورد الميثاق المبادئ الديمقراطية التي يجب أن يستلهمها  
الدستور ووضعها في قائمتين (٣) .

(١) في ذلك يقول الميثاق « إن هنالك تجارب أخرى لا تقدم حقت أهدافها على حساب  
زيادة شقاء الشعب العامل واستغلاله ، لما لصالح رأس المال أو تحت ضغط تطبيقات مذهبية  
مصت إلى حد التضحية السكاملة بأجيال حية في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة لأن  
طبيعة العصر لم تمد تسمح بشيء من ذلك » .

أن التقدم عن طريق النهب أو التقدم عن طريق السخرة لم يعد أمراً ممثلاً في ظل القيم  
الإنسانية .

لأن هذه القيم الإنسانية أسقطت الاستعمار ، كما أن هذه القيم أسقطت السخرة ( الباب  
السادس ) .

(٢) الميثاق : الباب الثاني .

(٣) الأستاذ العميد . الدكتور سليمان الطهاوي ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ طبعته ..

سنة ١٩٦٥ من ١٦٨ وما بعدها .

أولاً : قائمة الحقوق والحريات السياسية ، وتشمل الحقوق والحريات الآتية :

#### ١ - حق الشعب في محاسبة حكامه :

ولا بد في الدستور الجديد من تنظيم عملية رجوع القيادات الفنية إلى قواعدها ، وتأكيد مسئوليتها أمام المتابع الأصلية لقوتها ، (١) .

وإن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية ، فذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب ، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائماً قائد العمل الوطني ، كما أنه الضمان الذي يحمي قوة الاندفاع الثوري من أن تتجمد في تعقيدات الأجهزة الإدارية أو التنفيذية بفعل الإهمال أو الانحراف . كذلك فإن الحكم المحلي يجب أن ينقل باستمرار وبالحاح سلطة الدولة تدريجياً إلى أيدي السلطات الشعبية فإنها أقدر على الإحساس بمشاكل الشعب وأقدر على حلها ، (٢) .

#### ٢ - المساواة أمام القانون والقضاء :

وإن العدل الذي هو حق مقدس لكل مواطن فرد لا يمكن أن يكون سلطة غالبية وبعيدة المثال على المواطن .

وإن العدل لا بد أن يصل إلى كل فرد حر ، ولا بد أن يصل إليه من غير موانع مادية أو تعقيدات إدارية (٣) .

وإن الكلمة الحرة ضوء كشاف أمام الديمقراطية السليمة ، وبنفس المقدار فإن القضاء الحر ضمان نهائي وحاسم لحدودها . إن حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية وسيادة القانون هي الضمان الأخير لها .

(١) الميثاق : الباب الخامس .

(٢) الميثاق : الباب الخامس .

(٣) الميثاق : الباب الخامس .

### ٣ - الحرية الفردية بمختلف صورها :

« إن حرية كل فرد في صنع مستقبله وفي تحديد مكانه من المجتمع وفي التعبير عن رأيه وفي إسهامه الإيجابي في قيادة التطور وتوجيهه بكل فكرة وتجربته وأمله ، حقوق أساسية للإنسان ، ولا بد أن تصونها له القوانين (١) » .

### ٤ - حرية الاجتماع وحرية الصحافة :

« إن استبعاد الرجعية يسقط دكتاتورية الطبقة الواحدة ، ويفتح الطريق أمام ديمقراطية جميع قوى الشعب الوطنية . إنه يمتطى أوثق الضمانات لحرية الاجتماع وحرية المناقشة . إن الضمان المحقق لحرية الصحافة هو أن تكون الصحافة للشعب لتكون حريتها بدورها امتدادا لحرية الشعب (٢) » .

### ٥ - حرية العقيدة :

« إن حرية العقيدة الدينية يجب أن يكون لها قداستها في حياتنا الجديدة الحرة (٣) ،  
ثانياً : قائمة الحقوق والحريات الاجتماعية ، وقد جمعها الميثاق تحت عنوان تكافؤ الفرص وأوضح المقصود بتكافؤ الفرص بأنه التعبير عن الحرية الاجتماعية . وهي تشمل حقوقاً أساسية لكل مواطن تلخص فيما يلي :

١ - حق الرعاية الصحية : « بحيث لا تصبح هذه الرعاية علاجاً ودواء مجرد سلعة تباع وتشترى وإنما تصبح حقاً مكفولاً غير مشروط بثمن مادي ، ويجب أن تكون هذه الرعاية في متناول كل مواطن ، في كل ركن من الوطن في ظروف ميسرة وقادوة على الخدمة ، ولا بد من التوسع في التأمين الصحي حتى يظل بحمايته كل جموع المواطنين » (٤) .

٢ - حق كل مواطن في العلم بقدر ما يتحمل استعداده ومواهبه :

(١) الميثاق : الباب السابع .

(٢) الميثاق : الباب السابع .

(٣) الميثاق : الباب السابع .

(٤) الميثاق : الباب السابع .

« إن العلم طريق تقرير الحرية الإنسانية وتكريمها . كذلك فإن العلم هو الطائفة القادرة على تجديد شباب العمل الوطنى وإضافة أفكار جديدة إليه كل يوم ، وعناصر قائده جديدة فى ميادينه المختلفة » (١) .

٣ - حق كل مواطن فى عمل يتناسب مع كفايته واستعداده ومع العلم الذى تحصل عليه : « إن العمل فضلا عن أهميته الاقتصادية فى حياة الإنسان ، تأكيد لوجود الإنسان ذاته ، ومن المحتمل فى هذا المجال أن يكون هناك حداً أدنى للأجور يكفله القانون كما أن هناك بحكم العدل حداً أعلى للدخول تشكس به الضرائب » (٢) .

٤ - حق التأمين ضد الشيخوخة وضد المرض .

« إن التأمينات ضد الشيخوخة وضد المرض لابد من توسيع نطاقها بحيث تصبح مظلة واقية للذين أدوا دورهم فى النضال الوطنى . وجاء الوقت الذى يجب أن يضموا فيه حقهم فى الراحة المكفولة بالضمان » (٣) .

٥ - رعاية الطفولة والمرأة والأسرة :

« إن الطفولة هى صانعة المستقبل ، ومن واجب الاجيال القادمة أن توفر لها كل ما يمكن من تحمل مسئولية القيادة بنجاح » .

« إن المرأة لابد أن تتساوى بالرجل ولا بد أن تسقط بقايا الاغلال التى تعوق حركتها الحرة حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية فى صنع الحياة » (٤) .

« إن الأسرة هى الخلية الأولى للمجتمع ، ولابد أن تتوفر لها كل أسباب الحماية التى تمكنها من أن تكون حافظة للتقليد الوطنى . مجددة لنسيجه متحركة بالمجتمع كله ومعه إلى غايات النضال الوطنى » (٥) .

(١) الميثاق : الباب السابع .

(٢) الميثاق : الباب السادس .

(٣) الميثاق : الباب السابع .

(٤) الميثاق : الباب الخامس .

(٥) الميثاق : الباب السابع .

## الباب الثاني

### تطبيقات الحقوق والحريات العامة في النظم المعاصرة

سبق أن أوضحنا أن الحقوق والحريات العامة في المذهب الفردي تعنى وضع قيود على سلطة الدولة لصالح الأفراد . بحيث تمنعها من التدخل في شئونهم في بعض الأحوال أو بتقييد تدخلها إزاءهم في أحوال أخرى ولذلك تسمى هذه الحريات بالحريات السلبية .

ثم دعت الظروف الاقتصادية والتطور الاجتماعي إلى تغيير هذه المفاهيم بعد أن بدت الحريات التقليدية عديمة الجدوى واقتضى ذلك أن تتدخل الدولة لتوفير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية لكافة طبقات الشعب التي حرمت منها أمداً طويلاً إذ اقتضت على الطبقة البرجوازية التي تملك القوة الاقتصادية .

وبتقرير هذه الحقوق الاجتماعية والاقتصادية أصبحت الحقوق والحريات العامة ذات صفة إيجابية وتحولت إلى حقائق واقعية .

وبذلك يمكن تقسيم الحقوق والحريات العامة إلى قسمين أساسيين :

— الحقوق والحريات التقليدية ذات المضمون السياسي ، وتتضمن المساواة والحريات الأساسية

— الحقوق والحريات الجديدة وتشمل الحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية .

## الفصل الأول

### الحقوق والحريات التقليدية

ظهرت هذه الحقوق في إعلانات الحقوق الفرنسية لحماية الأفراد من طغيان سلطات الدولة التي كانت تمثل الطبقات الأرستقراطية فكانت الغاية منها كف يد الدولة عنهم لينعموا بحرياتهم وقد كانت هذه الحقوق علا للتطور والتزايد كلما تقدمت الحضارة وتغيرت المفاهيم .

وللقهاء تفسيرات متعددة لحقوق التقليدية من واقع نظرم في إعلانات الحقوق وتبصيرهم للدساتير المختلفة .

فهناك رأى يرجعها إلى ركنين أساسيين (١) :

١ - الركن الأول : ويشمل المساواة المدنية .

ويقصد بها المساواة القانونية (Egalité de droit) وتشمل المساواة في المنافع الاجتماعية . وأهم مظاهرها المساواة أمام القانون ، والمساواة أمام القضاء ، والمساواة في حق التوظيف ، والمساواة أمام المرافق العامة . كما تشمل المساواة في التكاليف الاجتماعية ، وأهم مظاهرها المساواة في الضرائب ، والمساواة في الخدمة العسكرية .

٢ - الركن الثاني : وهو الحرية وقد عرفها الإعلان الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ بأنها ( إتيان كل عمل لا يضر بالآخرين ) .

---

(١) الأستاذ المبيد الدكتور سليمان الطماوى . مبادئ القانون الدستورى المصرى والانجلى سنة ١٩٥٨ من ١٠١ وكذلك الأستاذ المبيد الدكتور عثمان خليل . الانتخابات الدستورية الحديثة سنة ١٩٥٦ من ١١١ ، الدكتور محمد كامل ليلة . العظم السياسية سنة ١٩٦٣ من ١٠٦١ .

ولهذه الحرية مظاهر متعددة .

— منها ما ينطبق بمصالح الأفراد المادية ومثلها :

الحرية الشخصية ، وحرية أو حق التملك ، وحرية السكن ، وحرية العمل والتجارة والصناعة .

— ومنها ما يتصل بمصالح الأفراد المعنوية وتشمل :

حرية العقيدة ، وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات ، وحرية التعليم ، وحق تقديم المرائض .

وهناك تصنيفات أخرى للمفروق والحرريات التقليدية (١) .

(١) فيقسمها الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي إلى ثلاثة أقسام :

١ — الحرريات الشخصية . وتشمل أنواعاً خمسة من الحرريات :

حرية التنقل ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن ، وسرية المراسلات ، واحترام الملكية الفنية للإنسان .

٢ — حرريات الفكر أو الحرريات الفنية : وتشمل :

حرية الرأي ، والحرية الفنية ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية المسرح والسينما وحرية الاجتماع ، وحرية تكوين الجمعيات .

٣ — الحرريات الاقتصادية وتشمل :

حرية التملك ، وحرية التجارة .

(في الحرية والاشتراكية والوحدة سنة ١٩٦٦ ص ٥٣ وما بعدها) .

أضرب أيضاً من هذا الرأي - د ثروت يعقوب - النظم السياسية سنة ١٩٦٦ ويعريف أغلبها حرريات التجميع .

— ويقسمها السيد هوريو إلى أقسام ثلاثة :

١ — حرريات تنطبق بالحياة الخاصة وتشمل :

الحرية الشخصية ، والحرريات العائلية ، والملكية الفردية ، وحرية الثقافة ، وحرية العمل والصناعة . ويرى أماكن تسمية هذه الحرريات الأولية (Libertés première) باعتبارها من جهة أول الحرريات ظهوراً ، ولكونها من جهة ثانية ألزم الحرريات للحياة الفردية للفرد .

٢ — الحرريات الروحية (Libertés spirituelles) وتشمل :

حرية الاعتقاد والمادة ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع . وكان هذا النوع في المكان الأول من عناية دساتير أواخر القرن الثامن عشر .

٣ — الحرريات الموجهة لنظم اجتماعية (Créatrices d'institutions) ويدخل فيها حرية تكوين الجمعيات والشركات بأنواعها والقباب والمؤسسات . وكان هذا النوع =



= ٩٠ =

ومن لى الأخذ بالنظم الأول لأنه يصف الحقوق والحريات تصنيفاً  
مطلقاً من حيث الخيار المادى والمنهوى للحريات ، إلا أننا نصيب إلى الحريات  
الأساسية الحرة السياسية باعتبارها كانت سبباً للوصول إلى تقرير الحقوق  
والحريات .

## المبحث الأول

### المساواة

يختلف مفهوم المساواة في الفقه التقليدى عنه في الفقه الاشتراكي . وذلك  
تماً لفلسفة كل من المذهبين .

والمساواة التي يقصدها المذهب الفردي في تطبيقه هي المساواة القانونية  
( *Egalité de droit* ) وليست المساواة الفعلية ( *Egalité de fait* ) بمعنى أن  
يكون الأفراد جميعاً متساوين في حماية القانون لهم ، كما أنهم يتساوون في التكليف  
أمام القانون . وذلك دون اعتبار لمرء من الثروة أو الجنس أو اللون أو الدين .  
ويعتدل في هذا المعنى أيضاً أن المساواة لا تستلزم تدخلاً إيجابياً من الدولة  
بل هو التزام سلبي إزاء جميع الأفراد على قدم المساواة .

أما في فقه المذهب الاشتراكي فتعني المساواة التعريب في الفوارق المادية بين  
الأفراد وتحقيق تكافؤ الفرص بينهم .

على أن مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص لا يعني إقامة مساواة حاسوبية بين  
الأفراد إذ ليس ذلك مستطاعاً لتفاوت الأفراد في المواهب والاستعدادات الطبيعية (١) .

== من الحريات الأساسية حقوق الظهور كإحدى ( محاضرات قسم الدكتوراه بكلية الحقوق جامعة القاهرة  
سنة ١٩٦١ ص ٦ - ٨ ) .

انظر تسيماً آخر للدكتور محمد الحيد حولى - القانون الدستوري والأنظمة السياسية  
سنة ١٩٦٦ ص ٢٢٢ .

انظر أيضاً Brunet المرجع السابق ص ١٠٠ Calliard المرجع السابق ص ٢٩٨ ، ٤٠١ ،  
Bardaut سنة ١٩٤٩ ص ٢٧٩ - ٢٨٨ .

(١) انظر في ذلك حكم المحكمة العليا في القضية رقم لسنة ١ قضائية مصادر بتاريخ ==

## المطلب الأول

### مظاهر المساواة

يمكن تقسيم مظاهر المساواة إلى ما يأتي :

١ .. المساواة في المصالح العامة ، وتشمل :

#### (١) المساواة أمام القانون :

تعنى هذه المساواة أن يخاطب القانون جميع الأفراد على قدم المساوى وهذا مضمون أن القاعدة القانونية تنصف بالعموم والتجريد فلا يكون في القانون تمييز لفرد أو امتياز لطبقة أو اضطهاد لطائفة أو تحقير لجنس أو إعفاء من تكليف ما دامت الظروف واحدة والقدرات متناسبة .

٦ مارس سنة ١٩٧١ وتعليق الأستاذ العميد الدكتور سليمان الطماوى على الحكم بمجلة العلوم لإدارية - السنة الثالثة عشر المدة الأول، أبريل سنة ١٩٧١ س ٢٦٨ - ٢٦٩  
لذا يقول الحكم : إن المساواة التي يوجبها لأعمال مبدأ تكافؤ الفرص ليست مساواة حسابية ذلك لأن المشرع يملك بسلطته التقديرية لمقتضات الصالح العام وضع شروط تتحدد بها المراكز القانونية التي يتساوى بها الأفراد أمام القانون بحيث إذا توافرت هذه لشروط في طائفة من الأفراد وجب لأعمال المساواة بينهم لتأثر ظروفهم ومراكزهم القانونية ، وإذا اختلفت هذه الظروف وذلك بأن توافرت الشروط في البعض دون البعض الآخر انتفى ماسط التسوية بينهم ، وكان لمن توافرت فيهم الشروط دون سواهم أن يمارسوا الحقوق التي كفلها المشرع لهم . والتجاء المشرع إلى هذا الأسلوب في تحديد شروط موضوعية يقتضيها مصالح العام للتمتع بالحقوق لا يخل بشرطى العموم والتجريد في القاعدة القانونية ذلك أن المشرع لما هابط السكافة من خلال هذه الشروط .

١ وقد جاء في تعليق الأستاذ العميد قوله :

« إن مبدأ تكافؤ الفرص من المبادئ الأساسية في النظام الدستوري الحديث وهو في أوسع معانيه يعنى أن تنأج ذات المعاملة التي يكفلها القانون لكل من استوفى شروطها . وهذا المعنى تقتصر المساواة شرطاً من شروط تكافؤ الفرص ، ولكن من الناحية العملية قد يبدو تكافؤ الفرص أمراً وهمياً إذا كانت الشروط التي يفرضها القانون لاقتضاء الخدمة لا يتطابق أن يحققها إلا أفراد قلائل . فالمساواة أمام التوظيف التي أصححت مقررة في معظم المراسيم لا يمكن أن تتحقق عملاً إلا إذا كانت فرص التلميم متاحة لجميع أفراد الشعب بنض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية ومكاناتهم المادية » .

وفي هذا المعنى من المساواة ما يقضى على الرق ويلغى القوارق الطبقية ويهدر التفاخر بالجندر . ولذلك قامت الثورة الفرنسية بإلغاء امتيازات الأشراف والنبلاء التي لم تلغ إلا في ١٧٨٩/٨/٤ حيث لم تعد للأشراف إلا ألقابهم الفخرية التي لا تعطهم أى امتياز أمام القانون ولا تمفيهم من أى تكليف يفرضه النظام الاجتماعي الذي ينعمون بمنافعه ويفيدون من مغانمه (١)

### (ب) المساواة أمام القضاء :

يعنى هذا المبدأ أن يتساوى جميع الأفراد في المثل أمام القضاء وأن لا يجري التمييز بينهم في إجراءات التقاضى وألا يوصد باب التقاضى أمام البعض ويفتح لآخرين وألا تخصص محاكم لفئات أو طبقات معينة ولا يفرق بين الأفراد في توقيع العقوبات عليهم متى تماثلت الجرائم والظروف أو في طريقة توقيع هذه العقوبات (٢) .

وتنفيذاً لذلك ألغت فرنسا منذ ثورتها محاكم النبلاء وقضت على المحاكم الاستثنائية .

ولكن هذا المبدأ لا يتناقى مع إنشاء محاكم خاصة تفصل في جرائم معينة مادام ذلك لا يميز فئة من الشعب على غيرها . فيجوز إنشاء محاكم عسكرية لنظر جرائم معينة وكذلك يجوز إنشاء محاكم خاصة بالمجرمين من الأحداث ، وتخصيص محاكم لنظر قضايا المخدرات . مادام ذلك لا يثنى امتيازاً لأفراد على غيرهم .

### (ج) المساواة في التوظيف :

يعنى هذا المبدأ أن يتساوى الأفراد المتماثلون في توفر شروط الوظيفة ومؤهلاتهم التي يتطلبها القانون ، في فرصة الالتحاق بالوظائف . فلا يتفاضلون بسبب غير الصلاحية للوظيفة . ولذلك قد تقتضى الصلاحية للوظيفة تفضيل الرجال على النساء أو العكس

(١) الأستاذ الدكتور عثمان خليل . المرجع السابق ص ١١١

(٢) وذلك كما يقول أسمان L'exclusion de Juridictions privilégiées ou d'exceptions.

وحتى يكون تحقيق هذا المبدأ صحيحاً يقتضى أن يكون للتعليم العام مجانياً وفى متناول الجميع فهو الطريق إلى التوظيف فيجب أن يتوفر للجميع دون عرقلة أو تمييز (١) .

إلا أنه توجد استثناءات على مبدأ المساواة أمام التوظيف يقتضيها الصالح العام تبعاً لظروف خاصة (٢) . كمنع أبناء العائلات التى سبق لها تولى عرش فرنسا من تقلد الوظائف العامة أو الوظائف النيابية .

وكاشتراط الدستور المصرى (١٩٥٦) ألا يكون المرشح لرياسة الجمهورية منتصباً إلى الأسرة التى كانت تتولى الملك فى مصر

#### ( د ) المساواة فى الانتفاع بالمرافق العامة :

يقتضى هذا المبدأ أن يكون لجميع الأفراد الحق فى الحصول على خدمات المرافق العامة على التساوى مادامت الشروط التى يتطلبها القانون متوفرة فيهم ، وما داموا يؤدون الرسوم المقررة . فلا يجوز حرمان فئات معينة من الالتحاق ببعض المعاهد ؛ كما لا يجوز قصر مدارس أو كليات على أبناء طبقة معينة أو تمييزهم على غيرهم من أبناء الطبقات الأخرى .

ولسكن هذا المبدأ أن يمتثل بتخصيص درجات فى وسائل النقل وغيرها تتفاوت أجورها مادام ذلك لا يخل بمبدأ المساواة بين المتفعين بكل درجة .

(١) الأستاذ الدكتور عثمان خليل . المرجع السابق ص ١١٢

(٢) انظر حكم المحكمة الإدارية العليا فى القضية رقم ٨٩٨ لسنة ٧ ق جلسة ٢٨ فبراير سنة ١٩٦٥ ( المجموعة السدة العاشرة سنة ١٩٦٧ مبدأ ٨٠ ص ٨١٤ ) حيث يقرر المحكم أن تقرير المصراع أو سلطة التمييز صلاحية المرأة للاضطلاع بمهام بعض الوظائف دون بعض آخر لا ينطوى على إخلال بالحكم الدستورى الذى يقضى بالمساواة فى الحقوق العامة لذا أن لموامل البيئة وأحكام التقاليد وطبيعة الوظيفة ومسئولياتها شأن كبير فى توجيه المصراع أو السلطة الإدارية الموجهة التى يراها كلاهما محقة المصلحة العامة ومنفعة مع حسن انتظام المرافق العامة ، وتمتع جهة الإدارة بسهولة تقدير فى هذا المجال لا معقب عليه ما دام قرارها قد حلا من لسانة استعمال السلطة .

## ٢ - المساواة في التكاليف الاجتماعية ، وتشمل

### ( أ ) المساواة في تحمل الأعباء الضريبية .

يفترض هذا المبدأ أن يخضع جميع الأفراد المتماثلين في الثروة وفي الظروف الاجتماعية في تحمل عبء متساو من الضرائب ، وذلك مقابل انتفاعهم بالمخاطر التي توفرها لهم الدولة . ولا يتنافى مع هذا المبدأ تقرير الضرائب التصاعدية مادامت هذه القاعدة تسرى على جميع الأفراد دون تمييز بين شخص وآخر وبين فئة وأخرى .

ولا يقدر فيه إعفاء بعض الدخول الصغيرة من الضريبة متى كان الاعتداد في ذلك بقيمة الدخل لا بأشخاص الممولين .

وكذلك لا يخالف المبدأ تباين طريقة المحاسبة على الضريبة بين قدامى الممولين والحديثين منهم ، كما هو مقرر في أرباب المهن غير التجارية .

كما لا يقدر فيه إعفاء أصحاب الأعباء العائلية من الضريبة في حدود معينة .

### ( ب ) المساواة أمام الخدمة العسكرية :

يعني هذا المبدأ أن يتساوى جميع الأفراد المتماثلين في توفر الشروط الصحية واللياقة البدنية في الدفاع عن الوطن والالتحاق بالخدمة العسكرية . وذلك مقابل تمتعهم بالمنافع والخدمات التي توفرها الدولة لهم .

كما يتساوى الأفراد في مدة هذه الخدمة وفي السن التي يطلبون فيها .

ويتنافى مع هذا المبدأ تقرير الإعفاء لأفراد أو طبقات بناء على : نس أو دين أو تقديم مبلغ نقدي معين (١) ولكن لا يتنافى معه تأجيل تجنيد أفراد معينين أو مجموعة معينة لعدم حاجة القوات المسلحة إليهم متى كان التأجيل أو الإعفاء مقررًا بمقتضى قواعد موضوعية .

هذا وقد نصت الدساتير في الدول الديمقراطية على مبدأ المساواة . فجاء في

---

(١) د. محمود حلي . المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٧٠ ص ٢٨٨

مقدمة الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٧٨٩ : أن الناس جميعاً  
يولدون أحراراً وهم يفتنون أحراراً متساوين في الحقوق ، ولا يجوز بينهم اجتماعاً  
إلا على أساس النفع العام .

كما جاء في مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ المنول بها بالإضافة إلى ماورد دستور  
سنة ١٩٥٨ ما يأتي :

« يعلن الشعب الفرنسي من جديد أن الناس جميعاً - دون تمييز بينهم بسبب  
الجنس أو الدين أو العقيدة - يملكون حقوقاً مقدسة وكأية (١) . »

على أن المساواة في النظام الماركسي الذي يمثل المنصب الاشتراكي ترمي إلى  
التقريب في الفوارق المادية بين الأفراد وبين الطبقات - فهي ذات مضمون مادي .  
أي أن المساواة التي يعنها هذا النظام هي المساواة المادية ، لا المساواة القانونية  
حسب .

فيص الدستور السوفيتي الصادر سنة ١٩٣٦ على : أن المساواة في الحقوق  
بين مواطني الاتحاد السوفيتي يتغير بتمييز بينهم بسبب القومية أو الجنس ، في سائر  
مجالات الحياة الاقتصادية والعامة والثقافية والاجتماعية والسياسية هي قانون  
لا يتقادم . فكل تطبيق مباشر أو غير مباشر للحقوق ، وكل تقرير لامتيازات  
مباشرة أو غير مباشرة للمواطنين بسبب الجنس أو القومية ، وكل حلة للكرامية  
بسبب الجنس أو القومية ، أشياء يعاقب عليها القانون (٢) .

كما ساوى الدستور السوفيتي بين الرجل والمرأة في سائر مجالات الحياة  
الاقتصادية والعامة والثقافية والاجتماعية والسياسية (٣) .

وفي هذا النطاق الدول ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن : يولد

**Le peuple français proclame à nouveau que tout être (١)  
humain, sans distinctions de race, de religion ni de croyance,  
possède de droits inaliénables et sacrés.**

(٢) المادة ١٢٣ من الدستور السوفيتي .

(٣) المادة ١٢٤ من الدستور السوفيتي .

جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوقي (١).

وكذلك « كل الناس سواسية أمام القانون ، ومن حقهم جميعاً أن يحصوا القانون دون تمييز بينهم » وكل منهم ذو حق متساو في أن يحصيه القانون من أي تمييز يراد به خرق هذا الإعلان ومن أي تعرض على إثارة مثل هذا التمييز (٢).

والإقرار جئنا إلى المساواة المصرية المتعاقبة وجدتها تنص على المساواة بين المصريين أمام القانون وأمام القضاء وفي الوظائف العامة والمساواة في الانتفاع بالملأف العامة وفي التكاليف العامة (٣).

إلا أن دستور سنة ١٩٧١ اعتمد المنهج الاجتماعي إذ نص على أن ( تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين ) (٤).

كما نص أيضاً على أن ( لكل مواطن نصيب في الناتج القومي يحده القانون عمالة عمله أو ملكيته غير المستقلة ) (٥).

(١) « نسخة » « أو من الإعلان وجاء بها : »

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont dotés de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Tous sont égaux devant la loi et ont des droits sans distinction (١٢)  
à une égale protection de la loi.

Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

(١٣) نصت المادة الثالثة من الدستور المصري الصادر سنة ١٩٢٣ على ما يأتي :

(« المصريون لدى القانون سواء » وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين والجنس وحدهم يحدد بالوظائف العامة المدنية كانت أو عسكرية . ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا في الأحوال الاستثنائية يبينها القانون »).

وكذلك المادة ٣١ من دستور سنة ١٩٥٦ والمادة ٣٤ من دستور سنة ١٩٦٤.

(١٤) المادة ٨ من دستور سنة ١٩٧١ .

(١٥) المادة ٣٥ من دستور سنة ١٩٧١ .

وذلك بعد أن قرر ، أن المواطنين لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة ، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة ، (١)

وبذلك يكون هذا الدستور قد أخذ بفكرة المساواة القانونية إلى جانب قدر من المساواة الفعلية . إذ يكون نصيب الفرد في الناتج القومي الذي تكفله الدولة متناسباً مع عمله أو ملكيته غير المستغلة .

وقد تضمن دستور اتحاد الجمهوريات العربية الصادر سنة ١٩٧١ نصاً مقتضاه أن تلتزم كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد بالأحكام الدستورية مع هذا الدستور (٢) .

وبأن تكفل دساتير الجمهوريات وقوانينها - كحد أدنى - للبادئ والحقوق الآتية (٣) :

— المواطنون أمام القانون والقضاء متساوون ولا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين .

— تحقيق تكافؤ الفرص بين المواطنين في مختلف المجالات وبذلك تكون المساواة ومبدأ تكافؤ الفرص الوارد في الدستور الاتحادي قيداً على حرية الدولة بحيث لا يجوز لها إهمالها أو إهدارها .

## المطلب الثاني

### تقييم مبدأ المساواة

يؤخذ على مبدأ المساواة في النظام التقليدي أنه مبدأ شكلي لا يقوم على حقائق ذلك أن الحقوق في هذا النظام لا ترتب إلا التزاماً سلبياً على الدولة ، أي أنها مساواة قانونية فهي لا تضمن أو تكفل قدراً متساوياً من الحقوق للفرد لتحقيق المساواة الفعلية .

(١) المادة ٤٠ من دستور سنة ١٩٧١

(٢) مادة ١١ من الدستور الاتحادي .

(٣) مادة ١٢ من الدستور الاتحادي .



فهى إذ تساوى بين الأفراد فى حق التملك مثلاً لا تكون هناك مساواة  
فملاً . إذ لا يستطيع إلا أصحاب الثروات استعمال قدرتهم على التملك ، أما الفقراء  
فإن يتحقق لهم شئ من ذلك .

كما أن المساواة فى فرص العمل هى أيضاً مساواة شكلية وليست واقعية .  
فالإنسان يختلف عن غيره فى قدراته ومهارته واستعداداته الفطرية ، فيستطيع هذا  
أن ينتج أكثر أو أفضل مما ينتجه ذاك . وتكون المساواة بينهما فى الوسيلة —  
وهى العمل — مؤدية إلى ممارسة فى النتائج .

ومن حيث تطبيق المبدأ ، فإن النظام الفردى لم يصمم الدول التى طبق فيها  
من إهدار المساواة والإنعزال بمظاهرها .

فى الولايات المتحدة الأمريكية أهدرت المساواة بين الأفراد وسادت  
التفرقة العنصرية لحرم الزوج بسبب لونهم وجنسهم من ممارسة الأعمال الهامة  
الجزئية مهما توفر فيهم من مهارة ومهارة ، كما أنهم يحرمون من الانتفاع بالمرافق  
الهامة التى تخصص للبيض فلا يلتحق بمدارس البيض ، ولا يقيمون فى الفنادق  
التي يرتادها الجنس الأبيض ، كما أن المؤسسات والأشركات الخاصة تمتنع عن تقديم  
خدماتها للزوج والمولودين . كل ذلك رغم صدور تشريعات بعض الولايات  
بتحريم التمييز العنصرى (١) .

وفى فرنسا تختلط الذمة المالية للزوجة بذمة زوجها ، وحتى إذا اختارت  
فى عقد زواجها أن تكون ذمتها المالية منفصلة عن ذمة زوجها فإن تصرفاتها  
المالية موقوفة على إجازته وعلى ذلك فلا مساواة بينهما فى التصرفات المالية .

ثم لأنها بمجرد الزواج تنحل عن اسم أسرتها وتنسب إلى عائلة زوجها (٢) .  
كما أن المساواة فى النظام السوفييتى يختلف مضمونها فى الطور الأول من  
الشيوعية وهو المسمى بالاشتراكية عنه فى الطور النهائى وهو الشيوعية العليا .

(١) د. فؤاد عبد المنعم أحمد . المرجع السابق ص ٢٦٤

(٢) د. هل عبد الواحد وفى . حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٤٦ — ٤٧ من سلطة  
دراسات إسلامية عدد (٢) .

فى الطور الاول يسود المبدأ الاقتصادى ( لكل عامل أن ينال من المجتمع بقدر ما أخطاه ) وبذلك تكون المساواة شكلية إذ أن دخول الأفراد يختلف باختلاف كفايتهم وفى هذا ما يحمل المساواة الفعلية غير مطبقة تماماً .

أما فى الطور الثمان وهو مجتمع الشيوعية الكاملة حيث يسود المبدأ الاقتصادى ( من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته ) يكون الأفراد فى المجتمع اللاطبقى متساوين فى درجة إشباع حاجاتهم دون نظم أو قوانين أو وجود سلطة للدولة . وفى ذلك إهدار لمبدأ المساواة إذ أنه يساوى بين العامل والخال . فالمساواة المادية - التى يقول بها المذهب - تقتضى أن يتساوى كل هؤلاء فى الحصول على حاجاتهم من الناتج القومى . فهى مساواة غير عادلة تدفع الأفراد إلى المزوف عن العمل وتقتل روح المشاركة وتضعف الهمم .

وهى بذلك تحقق المساواة بين غير المتساوين فى الفطرة والاستعداد والمهارات فتقلب جوراً وظالماً وإهداراً لقيمة العقل والجهد ، ومع ذلك فإنه لم ينهض دليل بعد على تحقق هذه المرحلة .

## المبحث الثانى

### الحقوق والحريات الفردية

نحدث فى هذا المبحث عن الحقوق السياسية والحريات المتصلة بمصالح الأفراد المادية والحقوق المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية ثم نعرض تقييماً للحريات التقليدية .

## المطلب الأول

### الحقوق السياسية

تتضمن هذه الحقوق حق الانتخاب وحق الترشيح وحق لإبداء الرأى فى الاستفتاء ، وقد كانت الحرية السياسية من أسبق الحريات التى اهتم بها الفقه التقليدى

وصولاً إلى الحرية المدنية . فمن طريق ممارستها يمكن التحكم في توجيه أداة الحكم التي تدير دفة الأمور .

لذلك نص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في مقدمته على أن « القانون هو تعبير عن الإرادة العامة للمجتمع ، ولكل مواطن حق المساهمة في تشريعه شخصياً أو بواسطة ممثليه . والجميع متساوون في هذا الحق » (١) .

وفي الدستور السوفيتي سنة ١٩٣٦ ، وردت النصوص مقررّة أن « انتخاب سوفيات نواب الطبقة العاملة يتم بواسطة الناخبين على أساس الانتخاب العام المباشر المتساوي والسري » (٢) .

كما أنه « يجب على كل نائب أن يقدم لناخبيه تقريراً عن عمله وعمل سوفيت نواب الطبقة العاملة . وتجاوز إقالته في أي وقت بقرار تصدره أظلية ناخبيه بالطريقة التي نص عليها القانون » (٣) .

كما قرر الدستور حق الانتخاب للنساء مساواةً لمن بالرجال (٤) كما كفله « للوطنيين الذين يخدمون في الجيش الأحمر » (٥) .

وهي ذلك فإن حق الترشيح في الاتحاد السوفيتي مقصور على الطبقة العاملة فقط . وفي للنطاق العالمي نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ على أن « لكل إنسان الحق في الاشتراك في حكومة بلاده سواء أكان ذلك مباشرة أم بواسطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً » (٦) .

وأن إرادة الشعب هي أساس سلطة الحكومة ، ويعبر الشعب عن هذه الإرادة بانتخابات دورية تجرى على أساس التصويت ويشترك فيها الجميع على قدم المساواة بطريقة الاقتراع السري أو ما يعادلها من طريق التصويت الحر » .

(١) المادة ٦ من الإعلان الفرنسي .

(٢) المادة ١٣٤ من الدستور السوفيتي .

(٣) المادة ١٤٢ من الدستور السوفيتي .

(٤) المادة ١٣٧ من الدستور السوفيتي .

(٥) المادة ١٣٨ من الدستور السوفيتي .

(٦) المادة ٢١ من الإعلان العالمي .

كما نصت الدساتير المصرية المتعاقبة على هذه الحقوق (١) .  
وقد ورد بدستور سنة ١٩٧١ حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء إذ نص على أن :  
« المواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني » (٢) .  
أما طريقة الانتخاب وشروط الترشيح وأنواع الاستفتاء فقد أحال تنظيمها إلى القانون .

## المطلب الثاني

### الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية

وتتمثل فيما يأتي :

#### ١ - الحرية الشخصية :

ومفهومها أن يشعر الإنسان بكرامته وبوجوده كإنسان . فلا يسترقه أحد ، ولا يقبض عليه أو تقيده حركته إلا في الحالات التي يبينها القانون . كما أن له أن ينتقل داخل بلاده وخارجها دون قيود ، وأن يأمن على نفسه وماله زهره فلا يعتدى عليه بتعذيب ولا تمتن مشاعره .

والحرية الشخصية من أهم الحريات لاتصالها بكيان الفرد ، ولقد دافع عنها فولتير ومونتسكيو بفصاحة في القرن الثامن عشر باعتبارها من الحريات الأساسية (٣) .

(١) يلاحظ أن دستور سنة ١٩٢٣ لم يرد به أحكام عن الانتخاب أو الترشيح بل ترك ذلك للقانون . وقد تعرض دستور سنة ١٩٥٦ لذلك بقوله « الانتخاب حق المصريين على الوجه المبين في القانون . ومساهمته في الحياة واجب وطني » ، إلا أنه لم يشر إلى حق الترشيح الذي نظمه القانون ( مادة ٦١ ) .

وقد سلك دستور سنة ١٩٦٤ نفس المسلك ( مادة ٤٥ ) .

(٢) المادة ٦٢ من الدستور المصري سنة ١٩٧١

(٣) د. عثمان خليل . المرجع السابق ص ١١٥ ، والنظم السياسي لـ دكتور محمد كامل

ليلة سنة ١٩٦٣ ص ١٠٧١

وقد نص الإعلان الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ في مقدمته على الحرية الشخصية بقوله « لا يجوز اتهام أى شخص أو وقفه أو سمته إلا في الحالات وبالأوضاع التي يحددها القانون، ويجب أن يعاقب جميع الذين يطلبون أو يوافقون على تنفيذ أوامر غير قانونية أو ينفذونها أو يأمرؤن بتنفيذها » (١) .

وبذلك يوجب الإعلان الفرنسي عقاب من يعتدى على الحرية الشخصية تقديساً منه لهذه الحرية .

كما نص الدستور السوفيتي ( ١٩٣٦ ) على أن « الحصانة الشخصية مكفولة لمواطني الاتحاد السوفيتي فلا يقبض على أحد إلا بقرار من المحكمة أو بأمر من النيابة » (٢) .

إلا أن الدستور السوفيتي لم يكفل للأفراد حق التنقل .

وينص الإعلان العالم لحقوق الإنسان في مقدمته على « أن الاعتراف بكرامة بنى الإنسان المتأصلة وبحقوقهم المتكافئة الثابتة هو أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم » .

كما ينص أيضاً على ما يأتي :

« لكل إنسان الحق في الحياة والحرية والأمن الشخصي » (٣) .

« لا يجوز استعباد أى إنسان أو استرقاقه . فالرق والاتجار بالعبيد محرمان في كافة أشكالهما » (٤) .

« لا يجوز تعريض أى إنسان للتعذيب ، ولا لضروب من المعاملة أو العقوبة القاسية المهينة المنافية للكرامة الإنسانية » (٥) .

« لا يجوز تعريض إنسان للتدخل في شئونه الخاصة ولا في شئون أسرته

(١) المادة ٧ من مقدمة الإعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩

(٢) المادة ١٢٧ من الدستور السوفيتي .

(٣) المادة ٣ من الإعلان العالمي .

(٤) المادة ٤ من الإعلان العالمي .

(٥) المادة ٥ من الإعلان العالمي .

أو مسكنه أو رسائله بغير مسوع قانونى ، ولا الاعتداء على شرفه وسمعته ولكل  
إنسان الحق فى الاحتياء بالقانون من مثل هذا التدخل أو الاعتداء، (١) .

« لكل إنسان الحق فى حرية السفر والإقامة داخل حدود الدولة ، ولكل  
إنسان الحق فى السفر من أى بلد — بما فى ذلك وطنه — وفى العودة إليه » (٢) .

ولقد نصت دساتير مصر المتعاقبة على كفالة الحرية الشخصية (٣) . فجاء بدستور  
سنة ١٩٧١ ما يأتى :

« الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة لاتمس ، وفيما عدا حالة التلبس  
لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه أو تقييد حريته بأى قيد ، أو منعه  
من التنقل إلا بأمر تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع (٤) بما يحفظ  
عليه كرامة الإنسان ، ولا يجوز إيذاؤه بدنياً أو معنوياً كلاً لا يجوز حجزه أو حبسه  
فى غير الأماكن الخاصة للقوانين الصادرة بتنظيم السجون .

وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة شىء مما تقدم ، أو التهديد  
بشىء منه يهدر ولا يعول عليه » (٥) .

وقد تضمن الدستور أحكاماً متعددة لكفالة الحرية الشخصية وحق الأمن .

(١) مادة ١٢ من الإعلان العالمى .

(٢) مادة ١٣ من الإعلان العالمى .

(٣) جاء بدستور سنة ١٩٢٣ :

« الحرية الشخصية مكفولة ، ولا يجوز القبض على إنسان ولا حبسه إلا وفق أحكام القانون »  
( المادة ٤ ، ٥ من الدستور ) .

« لا يجوز لبعاد مصرى من الديار المصرية ولا يجوز أن يحظر على مصرى الإقامة  
فى جهة ما ولا أن يلزم الإقامة فى مكان معين إلا فى الأحوال المبينة فى القانون » ( المادة ٧  
من الدستور ) .

وقدر دكتور من دستور سنة ١٩٥٦ ( المواد ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ) ودستور سنة ١٩٦٤  
نفس المبادئ ( المواد ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ) .

(٤) المادة ٤١ من دستور سنة ١٩٧١

(٥) المادة ٤٢ من دستور سنة ١٩٧١

فمنع على تحريم لإجراء تجارب طبيه أو غنمية على إنسان بغير رضائه الحرب (١) وكذلك نص على حماية حياة المواطنين الخاصة وكفل سرية المراسلات البريدية والبرقية والمحادثات التليفونية وغيرها ، وحظر مصادرتها أو الاطلاع عليها أو رقابتها إلا بأمر قضائي بسبب ولمدة محدودة وفقاً لأحكام القانون (٢) .

كما حظر الدستور تحديد إقامة المصريين أو إلزامهم بالإقامة في المكان المعين إلا طبقاً للقانون (٣) ، وحظر كذلك إبعاد أى مواطن عن البلاد أو منعه من العودة إليها (٤) .

وأضاف كذلك حكماً جديداً بجواز الهجرة الدائمة أو الموقوتة للمواطنين إلى الخارج طبقاً للشروط والاجراءات التى ينظمها القانون (٥) .

وفى ذلك كفالة لحرية الغدو والرواح فى داخل الدولة . كما حرم الدستور الاعتداء على الحرية الشخصية أو حرية الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات التى يكفلها الدستور . واعتبر هذه الجريمة لانسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية عنها بالتقادم .

كما نص على أن تكفل الدولة تعويضاً عادلاً لمن وقع عليه الاعتداء (٦) ، ولا شك أن هذا النص يمثل ضمانة حقيقية للحرية الشخصية ضد تعسف السلطة .

وكذلك نصت الدساتير المصرية المتعاقبة على منح حق الالتجاء السياسى للأجانب المضطهدين (٧) .

(١) المادة ٤٣ من الدستور .

(٢) المادة ٤٥ من الدستور .

(٣) المادة ٥٠ من الدستور .

(٤) المادة ٥١ من الدستور .

(٥) المادة ٥٢ من الدستور .

(٦) المادة ٥٧ من الدستور .

(٧) المادة ٥٣ من الدستور .

وكان دستور ١٩٥٦ فى المادة ٤٠ منه ودستور ١٩٦٤ فى المادة ٣٢ منه ينصان على أن تسليم اللاجئين السياسيين محظور .

وقد أتيح لمجلس الدولة المصرى أن يتعرض للقرارات الإدارية المخالفة للحرية الشخصية فقطت محكمة القضاء الإدارى بأن حق التنقل فرع من فروع الحرية الشخصية للفرد ، ولا يجوز مصادره دون مسوغ ، أو تقييده بلا مقتضى . وأن الحرية الشخصية حق مقرر ولا يجوز الحد منه أو انتقاصه إلا لمصلحه عامة فى حدود القوانين واللوائح ودون تعسف أو انحراف فى استعمال السلطة (١) .

كما قضت بالتعويض الجاويش فى بوليس الاسكندرية كان الحكمدار قد أمر بحلق شاربه وأسست المحكمة قضاءها على أن فى ذلك اعتداء على الحرية الشخصية ومساساً بكرامة الافراد (٢) .

كما قضت المحكمة الإدارية العليا بأنه لا يجوز أن تتجاوز سلطة الحاكم المسكرى التقديرية الحدود الدستورية المرسومة . وألا تخل بالتزاماته القانونية وألا تقول بوجه خاص على الحريات العامة بدون مبرر قانونى ، وإلا شاب تصرفاته عدم المشروعية (٣) .

كما قضى مجلس الدولة الفرنسى ببطالان تدبير ضابط حظر على المصورين الجائلين مزاوله حرفتهم فى الطريق العام وقصر هذه الممارسة على مكان معين فقط . واعتبر القضاء هذا القرار فى حكم تعطيل إحدى الحريات تعطيلاً عاماً مطلقاً (٤) .

كما قضى مجلس الدولة الفرنسى بأن هيئات الضبط لا تملك حظر حرية مرور السيارات حظراً شاملاً فى شارع معين (٥) ، ولا فى طريق عام يصل إحدى

(١) حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٢/١/١٩٥٣ - ٣٠٢/١٩٠/٧

(٢) حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٨/٣/١٩٥١ قضية ٢١٧ لسنة ٤ من المجموعة

الخامسة ص ٦٩٩

(٣) حكم المحكمة الإدارية العليا فى القضية ٥١٧ - ٢(١٣/٤/١٩٥٧) ٨٦٦/٩٣/٢

(٤) قارن فى هذا حكم مجلس الدولة الفرنسى فى ٢٢/٦/١٩٥١ فى قضية :

Federation nationale des photographes filmeurs (1951-2-39)  
Gazotte de Palais

وبه طلبات مفوض الدولة Gazier .

(٥) حكم مجلس الدولة الفرنسى فى ١٢ مايو سنة ١٩١١ قضية فى Merceau Forgeot



المدارس ببناء ملحق بها ولو كان الحظر مقصوراً على ساعات الدرس (١) .  
إلا أنه في الظروف الاستثنائية يجوز لجهة الإدارة أن تترخص في استعمال  
سلطاتها طبقاً لتقديرها .

ومن قبيل القيود على حق الأمن ما جاء بحكم محكمة القضاء الإداري في مصر  
في الطعن الذي رفعه إلياس اندراوس عند فرض الرقابة الجبرية عليه . فقد رفضت  
المحكمة الطعن وجاء في حكمها ( إنه ولئن كانت رقابة المحكمة تنبسط على تصرفات  
السلطة العامة على إجراء الأحكام العرفية من ناحية الشرعية إلا أن الإدارة يجب  
أن تتمتع بحرية تقدير خطورة الأسباب التي تدعوها لإصدار قراراتها خصوصاً فيما يتعلق  
بالإجراءات التي يقتضيها صون الأمن والنظام في مثل هذه الظروف الدقيقة التي  
تمتازها البلاد في هذه الآونة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ ) (١) .

وكذلك يحكم المحكمة الإدارية العليا الذي نص على أن للسلطة الإدارية  
المشرفة على الأمن اتخاذ تدابير مؤقتة لصيانة الأمن والنظام العام في حالة الضرورة  
ولو كان في اتخاذها مساس بحقوق الأفراد الخاصة وحررياتهم . وأن هذا الحق  
يثبت ولو لم تكن الأحكام العرفية مطلنة (٢) .

كما قضت المحكمة الإدارية العليا بأن الدستور قد كفل لكل مواطن حرية  
التنقل ذهاباً وإياباً داخل أقاليم الجمهورية . ويتعدد نطاق هذا الحق الدستوري  
بالمجال الإقليمي للدولة وهو الحد الطبيعي لمباشرة الدولة لسلطاتها الدستورية على  
الأفراد المقيمين فيها . وفي هذه الدائرة يباشر الأفراد حقوقهم وواجباتهم العامة  
التي ينص عليها الدستور . وبذلك تخرج حرية سفر المواطن إلى خارج إقليم هذه  
الجمهورية عن دائرة الحقوق التي كفلها الدستور . وتبقى خاضعة لترخيص جهة  
الإدارة منعاً أو منعاً في حدود القواعد واللوائح التنظيمية التي تضعها مراعية فيها

(١) حكم مجلس الدولة الفرنسي في ١٢ يولييه سنة ١٩٤٩ في قضية Thomas  
Gazette de Palais ( ١٩٤٩ القسم الثاني ص ٣٠٦ ) .

ملحوظة : الأحكام الفرنسية نقلاً عن الضبط الإداري للدكتور سعد الدين الشريف  
سنة ١٩٦٣

(٢) انظر الحكم مشهوراً في محاضرات الدكتور وحيد رافت في موضوع رقابة التضمين.  
ص ١٦١-١٦٢

(٣) القضية ٦٧ - ٢ ( ١٩٦١/٥/١٣ ) .

طابع العمومية واللاتمكينية ، ثم على جهة الإدارة أن تلتزم بأحكام قواعدها التنظيمية هذه (١) .

## ٢ - حرية أروحق التملك :

تعنى حرية التملك قدرة الفرد قانوناً على أن يصبح مالكا . وكانت حرية التملك تعتبر في إعلان سنة ١٧٨٩ حقاً مطلقاً ومقدساً . إلا أنه حدث تطور في هذا الحق إذ يعتبره الفقهاء حالياً وظيفة اجتماعية تهدف إلى تحقيق الصالح العام (٢) .

ويتضمن حق التملك أيضاً صون الملكية من الاعتداء عليها وتبعاً لذلك لا يجوز مصادرتها أو الاستيلاء عليها إلا في الحدود التي نص عليها القانون ومقابل تعويض عادل .

وحق الملكية معترف به في النظم التقليدية ، وهو بما يميزها عن النظم الاشتراكية التي تحظر الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ولايتاح فيها الملكية إلا لوسائل الاستهلاك .

وينص الإعلان الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ في مقدمته على أن د الملكية الخاصة حق مقدس غير قابل للساس به فلا يجوز أن تنزع من أحد إلا عندما تقتضى ذلك المنفعة العامة الثابتة بصورة قانونية ، ويشترط في أحوال نزع الملكية منح تعويض عادل لأصحابها .

كما نص أيضاً على أن د غاية كل هيئة سياسية هى صيانة حقوق الإنسان الطبيعية وهى ، الحرية والتملك ، والأمن ومقاومة الظلم ، .

وبى المحيط العالمى يتضمن الاعلان العالمى لحقوق الإنسان كفالتة فينص على

(١) الدعوى رقم ١٦٨ لسنة ٩ فى جلسة ٨ مايو سنة ١٩٦٥ (المجموعة المنة العاشرة

سنة ١٩٦٧ مبدأ ١١٩ ص ١٢٨٣

(٢) دكتور عثمان حبليل المرجع السابق ص ١١٥

أن لكل إنسان الحق في التملك سواء وحده أو بالاشتراك مع غيره ولا يجوز حرمان إنسان من أملاكه بغير مرسوم قانوني (١) .

أما الدستور السوفيتي فقد نص على ملكية الدولة للأدوات الإنتاجية وبذلك حظر الملكية الخاصة لها منعاً من تكوين صفوف اقتصادية تستتبع استغلال الإنسان للإنسان (٢) .

ولقد كانت الملكية الخاصة مقررة في الدساتير المصرية قبل ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ (٣) إلا أن دستور سنة ١٩٧١ كان أكثر دقة في تحديد ضوابط حماية الملكية الخاصة فقد جاء به :

« الملكية الخاصة مصونة ، ولا يجوز فرض الحراسة عليها إلا في الأحوال المبينة في القانون وبمحكم قضائي » (٤) .

« لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام ، وبقانون ، ومقابل تمويض » (٥) .

(١) المادة ١٧ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

(٢) ستحدث عن الملكية في النظام الاشتراكي في الفصل الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) فقد نص دستور ١٩٥٣ على أن « الملكية حرة . فلا ينزع من أحد ملكه إلا بسبب المنفعة العامة في الأحوال المبينة في القانون ، وبالكيفية المنصوص عليها فيه ، وبشرط تمويض عنه تمويضاً عادلاً » (مادة ٩) .

كما نص على أن « عقوبة المصادرة العامة للأموال محظورة » (مادة ١٠) .  
وقد رد ذلك من دستور ١٩٥٦ ودستور ١٩٦٤ ذلك لآ أنهما اعتبرا الملكية الخاصة لها وظيفة اجتماعية تؤديها ، فهي ليست حقاً مطلقاً كما كان الوصف في ظل دستور سنة ١٩٢٣ فقد نص الدستوران المشار إليهما على أن « الملكية الخاصة مصونة ، وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية ولا تمنع إلا المنفعة العامة ، ومقابل تمويض عادل وفقاً للقانون » (مادة ١١٥ من دستور ٥٦ ومادة ١٦ من دستور ١٩٦٤) ومقتضى أن لها وظيفة اجتماعية ، أنها تستعمل في حدود المصلحة الاجتماعية ، ويملك القانون تحديد هذه الوظيفة وأسلوب أدائها .

(٤) مادة ٣٤ من دستور سنة ١٩٧١

(٥) مادة ٣٥ من دستور سنة ١٩٧١

٥ المصادرة العامة للأموال محظورة ، ولا يجوز المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي ، (١) .

لأن ملكية الأراضي الزراعية خضعت لتنظيم آخر منذ قيام الثورة بهدف تصفية الإقطاع تحريراً للأغلبية الساحقة من الفلاحين من سيطرة كبار الملاك .

### ٣ - حرمة المسكن :

تشمل حرمة المسكن توفير الهدوء للأفراد داخل مساكنهم فلا يجوز اقتحامه أو الدخول فيه دون استئذان كما لا يجوز التلصص والتجسس عليهم ، أو أقلاقهم . وحرية المسكن هي نتيجة للحرية الشخصية .

وعلى ذلك لا يجوز للسلطة العامة اقتحام المسكن إلا في الأحوال والشروط وفي الأوقات التي نص عليها القانون .

ولأهمية حرمة المسكن تقرر القوانين جزاءات جنائية على انتهاكها . والتحریم مقرر لجميع المساكن ، سواء أكانت داراً كبيرة أو صغيرة ، أو طابقاً أو شقة أو غرفة . وبذلك يخرج عن هذه الحماية المحلات العامة والمتاجر والأندية والمكاتب وغيرها .

ولم ينص الإعلان الفرنسي على حرمة المسكن صراحة ولعله اعتبرها نتيجة طبيعية للحرية الشخصية (٢) .

ووفقاً للدستور السوفييتي يحمي القانون حرمة المسكن وسرية المراسلات (٣) .

ويقضي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأنه « لا يجوز تمريض إنسان للتدخل في شؤنه الخاصة ، ولا في شؤن أسرته ومساكنه أو رسائله بغير مسوغ قانوني ، ولا الاعتداء على شرفه وسمعته . ولكل إنسان الحق في الاحتماء بالقانون من مثل التدخل أو الاعتداء » (٤) .

(١) مادة ٣٦ من دستور سنة ١٩٧١

(٢) د. محمد كامل ليلة . المرجع السابق ص ١٠٧٣

(٣) الدستور السوفييتي مادة ١٢٨

(٤) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مادة ١٢

وبالنسبة للدساتير المصرية فقد دأبت على الاعتراف بحرية المنازل وحظر دخولها (١) .

وقد حظر دستور سنة ١٩٧١ تفتيش المساكن إلا بأمر قضائي مسبب وفقاً لأحكام القانون وذلك بالإضافة إلى ما قرره الدساتير السابقة فينص على أن « للمساكن حرمة فلا يجوز دخولها ولا تفتيشها إلا بأمر قضائي مسبب وفقاً لأحكام القانون » (٢) .

كما نص قانون الحريات رقم ٣٧ لسنة ١٩٧٣ على ضمان حريات المواطنين بقرع عقوبة الحبس لسكل من اعتدى على حرمة الحياة الخاصة للمواطنين سواء بالتسمع أو التسجيل . وكذلك كل من أذاع تسجيلاً أو مستنداً متحصلاً بإحدى الطرق التي ذكرها القانون (٣) .

#### ٤ — حرية العمل والتجارة والصناعة :

تعنى هذه الحرية عدم الوقوف بين الأفراد وبين ما يؤدونه من عمل ولا يفرض عليهم عمل بعينه وكذلك عدم الحيلولة بينهم وبين مزاولة النشاط التجارى أو الصناعى الذى يرغبونه . كما يتضمن أيضاً حظر احتكار بعض الأعمال بواسطة هيئات معينة . وتعنى حرية العمل أيضاً تقرير حق الإضراب عن العمل لمن يريد ذلك .

إلا أن هذه الحرية لا تمنع من تدخل الدولة فى تنظيم القواعد الخاصة بالعمل ومزاولة التجارة والصناعة وذلك تحقيقاً للصالح الاجتماعى . وبذلك لم تعد هذه الحرية مطلقة (٤) .

(١) ينص دستور ١٩٢٣ على أن « للمنازل حرمة فلا يجوز دخولها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون وبالكيفية المصرح عليها فيه ( مادة ٨ ) .

وقد ورد نص هذا النص فى دستور سنة ١٩٥٦ وأضاف لى ذلك النص على عدم مراقبتها ( مادة ٤١ ) .

ثم ردد دستور ١٩٦٤ ما ورد بدستور سنة ١٩٢٣ فى شأن حرمة المسكن ( مادة ٣٣ )

(٢) دستور سنة ١٩٧١ مادة ٤٤

(٣) مادة ٢ من قانون حماية حريات المواطن

(٤) د. عثمان خليل . المرجع السابق ص ١١٦ ، ود. محمد كامل ليل . المرجع السابق ص ١٠٧٣

فللدولة أن تمنع النساء والصغار من الأعمال الشاقة صوناً لصحتهم ولها أن تقضع المؤهلات الواجب توافرها فيمن يزاولون أعمالاً معيبة ولا يعتبر ذلك إهداراً للحرية .

كما يجوز في ترتيب الوظائف العامة أن تحدد الوظائف التي لا يشغلها إلا النساء لأنهن بطبيعتهم أقدر وأكثر ملاءمة لواجباتها والوظائف التي لا يكون للجنس فيها كبير اعتبار وتكون للأصلح من الجنس مع تفضيل الرجال في أوقات الأزمات ومع عدم السماح للمرأة في هذه المناصب بالجمع بين الزواج والوظيفة مع حفظ حقها في العودة إلى الوظيفة في حالة الطلاق بخطأ الزوج وفي حالة عجز الزوج عن الكسب لسبب من الأسباب .

ويمكن موازنة ذلك بوضع زواج الموظف موضع الاعتبار فيما تقرره التشريعات من مزايا للموظفين وهذا الحل يكفل تحقيق الملاءمة بين جميع الظروف وجعل المساواة القانونية مطابقة لحاجة المجتمع (١) .

ولها أن تنظم العلاقة بين العمال وأصحاب العمل فتستلزم الشروط الصحية والعلاج والتأمينات الاجتماعية وتحديد ساعات العمل وسياسة الأجور والتمويضات وذلك بهدف التوفيق بين مصالح الأفراد والمصالح العام إلا أن حرية العمل والتجارة والصناعة يزداد تدخل الدولة فيها في ظل النظم الاشتراكية حيث تضمن الدولة عمالاً مناسباً لكل فرد ، وتعين له هذا العمل ويصل التدخل إلى حد حرمان الأفراد ملكية أموال الانتاج وأن تحتكر عدداً كبيراً من الأعمال لتضمن هدم استغلال أصحاب رءوس الأموال للعمال ، ونجماً لهذا المنطق فإنها لا تسمح للعمال بالإضراب حيث لا يوجد أصحاب أعمال لاستغلالهم (٢) .

وقد نص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان على أن :

« لا يمكن للقانون أن يمنع إلا الأعمال التي تضر المجتمع ، ولا يجوز منع

(١) أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى . مبادئ علم الإدارة العامة سنة ١٩٧٢

ص ٥١٦ - ٥١٧

(٢) د. محمود حلمي . المرجع السابق ص ٢٧٠

وهذا التطور يصبح حق العمل من الحقوق الاجتماعية .

عمل لم يحظره القانون ولا إرغام أى أحد على القيام بعمل لم يفرضه القانون<sup>(١)</sup>.

ولا يجوز حرمان فرد من العمل لسبب الاصل أو الرأى أو العقيدة .

كما نص الدستور السوفيتى على :

« مواطنو الاتحاد السوفيتى لهم الحق فى العمل ، أهنى أن لهم الحق فى أن يشغلوا وظيفة يدفع لها أجر يقدر طبقاً لنوع ومقدار العمل المقدم فيها » .

وفى النطاق الدولى ينص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أن :

« لكل إنسان حق العمل وحرية اختياره ، وله حق العمل فى ظروف عادلة ملائمة . وحق الحماية من التعمط » .

« لجميع الافراد الحق فى أن يتقاضوا أجوراً متكافئة عن الاعمال المتكافئة دون تمييز بينهم » .

« لكل من يعمل الحق فى أن يتقاضى عن عمله أجراً عادلاً مناسباً يكفل له ولاسرتة حياة كريمة يضاف إلى هذا الأجر غيره من وسائل الحماية الاجتماعية إذا اقضى الأمر<sup>(٢)</sup> » .

ويقضى الدستور المصرى الصادر سنة ١٩٧١ بأن :

( العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة ، ويكون العاملون الممتازون محل تقدير الدولة والمجتمع . ولا يجوز فرض أى عمل جبراً على المواطنين إلا بمقتضى قانون ولأداء خدمة عامة وبمقابل عادل<sup>(٣)</sup> ) .

هذا وستحدث عما ورد فى الدساتير المصرية من حقوق اجتماعية خاصة بحق العمل فى الفصل المخصص للحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

(١) المادة الخامسة من الديباجة .

(٢) المادة ٢٣ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

(٣) المادة ١٣ من دستور سنة ١٩٧١

هذا ولم يرد بدستور سنة ١٩٢٣ شىء عن حق العمل أو واجب الدولة نحو المال . أما دستور سنة ١٩٥٦ فقد اعتبر العمل حقاً للعامل وأوجب على الدولة أن تكفله لذئنس على أن المصريين حق العمل وتسمى الدولة بتوفيره ( مادة ٥٢ ) كما جاء بدستور سنة ١٩٦٤ أنى ( العمل فى الجمهورية العربية المتحدة حق وواجب وشرف لكل مواطن قادر ) مادة ٣١

## المطلب الثالث

### الحريات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية

وتشمل هذه للحريات ما يأتي :

#### ١ - حرية العقيدة والعبادة :

المقصود بحرية العقيدة أن يكون الشخص حراً في اعتناق أى دين أو مبدءاً يمتد به ، وكذلك حريته في عدم اعتناق دين أو مبدءاً بالمرّة . والعقيدة أمر داخلي ليست له مظاهر خارجية فإذا ما تعدت هذا النطاق أصبحت عادة أو رأياً .

وحرية العبادة هي حق الفرد في ممارسة شعائر دينه طبقاً لعقيدته علانية وجهاً راء . وكذلك حريته في ألا يتمدد أو ألا يمارس أى نشاط ديني .

فاعتناق الدولة لدين معين بحيث يصبح ديناً رسمياً لها ، يجب ألا يحول دون ممارسة أصحاب العقائد الأخرى لشعائر دينهم . ولا تثير حرية العقيدة صعوبة ما . أما حرية العبادة - نظراً لعلانيتها - فهي التي تكون محلاً للتنظيم .

ولا تعارض حرية العبادة مع حق الدولة في تنظيمها وتقييدها بحدود المصالح العام والنظام والآداب العامة . فلا يجوز أن يتعرض الأشخاص - في ممارستهم للعبادة - بالنقد أو التجريح لدين آخر . كما لا يجوز لهم أن يثيروا فتناً طائفية أو خلافات مذهبية .

وقد نص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان على أن « لا يجوز إزعاج أى شخص بسبب آرائه وهي تشمل معتقداته الدينية بشرط ألا تكون المجاهرة بها سبباً للإخلال بالنظام العام المحدد بالقانون » (١) .

أما في النظام السوفييتي فينص الدستور على أنه :

« لكي تتوافر للمواطنين حرية الاعتقاد ، فإن الكنيسة في الاتحاد السوفييتي

(١) ماده ١٠ من الإعلان الفرنسي .



تتكون منفصلة عن الدولة ، والمدرسة منفصلة عن الكنيسة ، وحرية مزاوله العقائد الدينية وحرية الدعاية المضادة للدين معترف بها لسائر المواطنين (١) .

وقد خلق الدستور الروسى بذلك حرية جديدة أسمها حرية الدعاية المضادة للدين وليس ذلك مستغرباً من مذهب قد أخذت فلسفته بالمادية الجدلية ووصفت الدين بأنه أفيون الشعوب (٢) وقام فكره على الإلحاد إذ يقول فليسوفهم فيورباخ : (إن الدين والافكار إنما هى من خلق الإنسان) (٣) ويقول ماركس أيضاً (إن البشر يخضعون للاله إما بدافع المصلحة كما يفعل رجال الدين أو فى ظروف خيبة الأمل ، كما هو حال المستضعفين الذين يحاولون الهروب بكل وسيلة من حياتهم القاسية فيفكرون فى الآلهة وفى الحياة الأخرى بعد الموت ، وهم بذلك يعيشون فى وهم يسرى عنهم) (٤) .

ولقد عدل الاتحاد السوفيتى عن سياسته تجاه الأديان منذ الحرب العالمية الأولى فلم يعد يشجع الدعوة اللادينية ويبدو أن ذلك كان لاعتبارات سياسية وللسلك رجال الدين الذين بذلوا المساعدات للجيش السوفيتى فى الحرب الأخيرة ضد النازية (٥) .

وفى المجال الدولى نص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أن :

« لكل إنسان الحق فى حرية الفكر والضمير والدين ، ويتضمن هذا الحق حريته فى تغيير دينه أو عقيدته صراً أو جهرأ ، وحده أو مشتركاً مع غيره وذلك بالتعبير والمباشرة والعبادة وإقامة الشعائر ، (٦) .

كما ينص (٧) الدستور المصرى الصادر سنة ١٩٧١ على أن :

(١) مادة ١٢٤ من الدستور السوفيتى .

(٢) Marx, Critique de la philosophie de droit de Hegel oeuvre philosop. Costes. T. I. P. 83 et. S. S,

(٣) د. مصطفى أبو زيد فهمى . المرجع السابق ص ١٢٧

(٤) المرجع السابق Marx

(٥) د. عبد الحميد متولى. القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ١٩٦٦ ص ١٥٥

(٦) مادة ١٨ من الإعلان العالمى .

(٧) كان دستور سنة ١٩٢٣ ينص على أن « حرية الاعتقاد مطلقة ، ونهضى الدولة =

« تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية » (١) .

## ٢ - حرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات :

المقصود بحرية الرأي أن يتمكن كل إنسان من التعبير عن آرائه وأفكاره بأية وسيلة من الوسائل كأن يكون ذلك بالقول أو بالرسائل أو بوسائل النشر المختلفة كالبريد أو البرق أو الإذاعة أو المسرح أو السينما أو التلفزيون أو الصحف .

وتعنى حرية الاجتماع أن يتمكن الأفراد من الاجتماع في الأماكن العامة ليعبروا عن آراءهم بالحطابة أو المناقشة أو تبادل الرأي .

١ - ويقصد بحرية تأليف الجمعيات أن لا يحول حائل بين الأفراد وبين الاشتراك في الجمعيات وإنشاء النقابات ، والمنظمات المختلفة سواء أكانت علمية أو اجتماعية ، أو مهنية أو غيرها .

وحرية الرأي من الحريات الأساسية التي تنصل بالحرية الشخصية وقد اتجهت فلسفة المذهب الفردي إلى الأخذ بأفكار روسوايني التي ترى في حق تكوين الجمعيات تعارضاً مع مبدأ السيادة الشعبية إذ يؤدي إلى إفساد التعبير عن الإرادة العامة للأمة (٢) ولذلك لم يتضمن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان هذا الحق . إلا أنه تقرر صراحة في دستور سنة ١٨٤٨ إذ نص على أن هذه الحرية لا تمنع من تنظيمها وتقيدها بقيود النظام العام والآداب . وينص الإعلان الفرنسي على أن :

« حرية تبادل الأفكار والآراء هي أثمن حق من حقوق الإنسان لذلك يحق لكل مواطن أن يتكلم ويكتب آراءه في صحف مطبوعة بكامل الحرية » (٣) .

== حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً لمعادنات المرحية في الديار المصرية على أن لا يخجل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب « مادة ١٢ ، ١٣

وقد ردد كل من دستور سنة ١٩٥٦ في المادة ٤٣ ودستور ١٩٦٤ في المادة ٣٤ نص بالحكم الوارد في دستور ١٩٢٣

(١) مادة ٤٦ من دستور ١٩٧١

(٢) د. محمد كامل ليلة . المرجع السابق ص ١٠٧٤

(٣) المادة ١١ من الديباجة .

— ١٣٦ —

وينص الدستور السوفيتي على ما يأتي :

« طبقاً لما تقتضيه مصالح العمال ، ونميتاً للنظام الاشتراكي يكفل القانون للمواطنين في الاتحاد السوفيتي :

- ( أ ) حرية الكلام .
- ( ب ) حرية الصحافة .
- ( ج ) حرية الاجتماع .
- ( د ) حرية المواكب .

وهذه الحقوق تتحقق بأن يوضع تحت تصرف العمال ومنظماتهم ، عدد من المطابع ، ومقادير من الورق ، وبعض الابنية العامة والشوارع والبريد مع توافر الشروط المادية الاخرى الضرورية لمزاولة هذه الحقوق (١) . وينص أيضاً على أنه :

« طبقاً لما تقتضيه مصالح العمال ورغبة في تنمية مجهودات الكتلة الشعبية فيما يتعلق بالتنظيم والنشاط السياسي فإن مواطني الاتحاد السوفيتي يتمتعون بالحق في أن يتجمعوا داخل تنظيمات اجتماعية ، ونقابات مهنية ، واتحادات تعاونية ، ومنظمات الشباب ، ومنظمات الرياضة والدفاع ، والجمعيات الثقافية والفنية والعلمية . وأما المواطنون الأكثر إدراكاً ولشأطاً في الطبقة العاملة فإنهم يتحدون في الحزب الشيوعي ( البلشفي ) الذي يعتبر طليعة العاملين في كفاحهم لنشر النظام الاشتراكي وتقويته والنواة القائدة لكل تنظيمات العمال وسائر التنظيمات في الدولة » (٢) .

وبذلك يجعل النظام الماركسي من حرية الرأي وتكوين الجمعيات حرية إيجابية تكفلها الدولة وتضمن تحقيقها ؛ إلا أن ذلك يكون في حدود تثبيت النظام الاشتراكي وتحقيقاً لمصالح الطبقة العاملة فذلك هو مجال تحقيق هذه الحرية .

وفي المجال الدولي ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن :

(١) المادة ١٢٥ من الدستور السوفيتي .

(٢) المادة ١٢٦ من الدستور السوفيتي .

« لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتمير عنه ، يتضمن هذا الحق حرية  
« اعتناق الآراء ، بمأمن من التدخل ، وحرية التماس المعلومات والأفكار  
« وتلقيها وإذاعتها بمختلف الوسائل دون تقييد بمحدود الدولة ، (١) »

وينص أيضاً على أن

« لكل إنسان الحق في حرية حضور الاجتماعات السلمية والانضمام إلى الجمعيات  
« ذات الأغراض السلمية ، (٢) »

وتنص الدساتير المصرية المتعاقبة على كفالة هذه الحرية (٣) .

وكفل دستور سنة ١٩٧١ (١) حرية الرأي والصحافة والطباعة والنشر ووسائل  
الإعلام وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي كما كفل حق الاجتماع  
الخاص والعام وتكوين الجمعيات والنقابات والانتماءات وحظر الرقابة على الصحف  
وإلزامها أو وقفها أو إلغائها بالطريق الإداري .

على أن هذه الحريات يجوز للقانون تقييدها لدواعي الأمن والنظام العام

(١) المادة ١٩ من الإعلان العالمي .

(٢) المادة ٢٠ من الإعلان العالمي .

(٣) ينص دستور ١٩٢٣ على ما يأتي ( حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الاعراب  
عن فكره بالقول أو الكتابة أو بالتصوير أو بتغير ذلك في حدود القانون ) ( مادة ١٤ )  
وكذلك ( الصحافة حرة في حدود القانون ، والرقابة على الصحف محظورة . وإلزام الصحف  
أو وقفها أو إلغائها ، والطريق الإداري محظور كذلك إلا إذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام  
الاجتماعي ) مادة ١٥ - ونص أيضاً على أن ( للمصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة  
غير حاملين سلاحاً وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى  
إشعار ، لكن هذا الحكم لا يحوي على الاجتماعات المسماة فإنها خاضعة لأحكام القانون  
كما أنه لا يقيد أو يمنه أي تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعي ) المادة ٢٠ وينص كذلك  
على « المصريون حق تكوين الجمعيات وكيفية استعمال هذا الحق يبينها القانون » ( المادة ٣١  
وقد ورد دستور ١٩٥٦ هذا المعنى في المواد ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، وكذلك دستور ١٩٦٤  
المواد ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ .

(٤) المواد ٢٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ من الدستور .

كما أن هذه القيود يتسع مداها في الظروف الاستثنائية وظروف الحرب وإعلان الأحكام العرفية (١).

وقد أصدرت المحكمة الاتحادية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية حكماً هاماً سنة ١٩٣١ بشأن حرية الصحافة قضت فيه بعدم دستورية تشريع أصدرته ولاية منسوتا يحجز إصدار أمر Injunction بإيقاف إصدار الصحف والمجلات التي اعتادت نشر أمور منافية للآداب أو التي اتخذت التشهير والقذف صناعة لها. وقد رأت أن هذا التشريع يخالف ما ينص عليه التعديل الرابع عشر من الدستور الأمريكي الخاص بشرط الوسائل القانونية السليمة إذ أنه يفرض نوعاً من الرقابة على الصحف. وقد قارن الحكم بين معنى حرية الصحافة في إنجلترا وبين معناها في الولايات المتحدة فذكر أن الفارق الرئيسي بينهما أن حرية الصحافة في إنجلترا تفهم على أنها حمايتها من فرض رقابة عليها بواسطة السلطة التنفيذية في حين أن حرية الصحافة في أمريكا تقتضي أيضاً إعفاءها من أية قيود تفرضها عليها السلطة التشريعية.

وقد أكد مجلس الدولة المصري في قضائه (٢) حرية الصحافة التي كفلتها الدساتير وعدم جواز تقييدها أو تنظيمها إلا عن طريق لقانون.

وفي فرنسا كانت مصادرة الصحف إدارياً معتبرة عملاً غير قانوني منذ عام ١٨٨١ فقد نصت على عدم قانونيتها أحكام محكمة النزاع. إلا أن المحكمة عادت فأصدرت أحكاماً غيرت بها مسلكها السابق. فبعد أن قضت بعدم شرعية مصادرة جريدة L'action Francais الذي وقع في ٧ فبراير سنة ١٩٣٤ غداة بعض اضطرابات بناء على أمر مدير البوليس، عادت فأيدت شرعية مثل هذا الإجراء في ظروف معينة (٣).

(١) الحكم الصادر في قضية Hanson Near V. Minsota 2830. S. 7697  
Freedom of the prees and judicial contempt LOC, cit P77,  
من كتاب الحماية الجنائية للخصومة من تأثير النشر د. جمال الطيبي ص ١٩٧  
(٢) قضية ٥٩٧ سنة ٣ مجلسة (١٩٥٨/٧/١٢ - ١٥٧٤/١٦٥/٣) المحكمة  
الإدارية العليا.

(٣) Tribunal de Couplit 8 avr. 1935D. p 1953-3-25 Conclusion Josse

## ٣ - حرية التعليم والتعلم :

المقصود بهذه الحرية حق الأفراد في تلقي العلوم التي يريدونها وعلى أيدي من يريدون ، وحققهم كذلك في تعليم غيرهم وتلقيهم ما يشاءون وهي شديدة الصلة بحرية الرأي إذ هي مظهر من مظاهر حرية الفكر وتبادل المعرفة .

وإذا كان المقصود هو حرية التعليم كما أوضحناها فهي تنفي أيضاً حق كل فرد في تلقي العلم ولذلك فإن الدول تفرض قدراً معيناً من التعليم على الصغار تكفله وتوجهه ، وعلى قدر تقدم الدول ورعايتها يسكون مدى التعليم الإجباري والمجاز ، والذي تكفله الدولة .

وعلى ذلك ترك للأب - منذ القرن الثامن عشر - حرية تعليم أبنائه واختيار نوع التعليم ، تحت رقابة الدولة .

فهذه الحرية ليست مطلقة بل تقوم الدولة بوضع برامج التعليم ، وتقرير المناهج حماية للنشء من الانحراف كما تشرف على اختيار المدرسين وانتقاء النظريات والمبادئ الصحيحة صوناً من الزيغ والضلال (١) .

كما يسكون من واجب الدولة رعاية التعليم ليكون القصد منه صيانة العقيدة الدينية وضمع الإلحاد .

ولذلك قد تقوم الدولة باحتكار مرفق التعليم فتكون هي المهيمنة على شئونه ، وقد تختص بنوع منه كالتعليم الابتدائي وتدع باقي أنواع التعليم للهيئات الخاصة . وتنص مقدمة الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٤٦ على أن يضمن المجتمع تكافؤ الفرص في التعليم والثقافة أمام الأطفال والشباب . إلا أنها لا تذكر شيئاً عن حرية التعليم (٢) .

أما الدستور السوفييتي فيقضى بأن :

« مواطنو الاتحاد السوفييتي لهم الحق في التعليم ، واسكنه لم ينهر على حرية

(١) د. عثمان خليل ، المرجع السابق ص ١١٨

(٢) مقدمة الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ د .

التعليم (١) . ويقرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن :

« لكل إنسان الحق في التعليم . والوالدان أولى بحق اختيار نوع التعليم الذي يتلقاه أبنائهم (٢) كما ينص على أن لكل إنسان الحق في الاشتراك بمحض إرادته في حياة المجتمع الثقافية وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي وما يجنب من منافع ولكل إنسان الحق في حماية مصالحه الأدبية والمادية الناشئة عن أي إنتاج أنتجه في ميدان العلوم أو الآداب أو الفنون » (٣) .

ولقد تحدثت الدساتير المصرية عن حرية التعليم (٤) .

فجاء دستور ١٩٧١ بما يأتي :

« التعليم في مؤسسات الدولة التعليمية مجاني في مراحله المختلفة (٥) » واستحدث دستور ١٩٧١ أن محور الامة واجب على كل وطني يجند له كل طاقات الشعب من أجل تحقيقه (٦) .

كما جاء به أيضاً :

« تكفل الدولة للوطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك » (٧)

(١) المادة ٢٦ من الدستور الموقفي سنة ١٩٣٦

(٢) مادة ٢٦ من الإعلان العالمي .

(٣) المادة ٢٧ من الإعلان العالمي .

(٤) فنص دستور ١٩٧٣ على أن التعليم حر ما لم يخل بالنظام أو ينافي الآداب مادة (١٧) كما أحال تنظيم التعليم إلى القانون مادة ١٨ إلا أنه لم يقض بأن التعليم حق وقد ردد دستور ١٩٥٦ حرية التعليم (مادة ٤٨) - أما عن مجانية التعليم فقد قررها دستور سنة ١٩٢٣ ، الدسبة للتعليم الأولى وجعل التعليم فيها إلزامياً مادة ١٩ واعتبرها دستور سنة ١٩٥٦ في صياخل التعليم العام المختلفة بمدارس الدولة في الحدود التي ينظمها القانون كما جعل التعليم إلزامياً في هذه المرحلة مادة ٥٠ . وفي دستور سنة ١٩٦٤ قضى بمجانية التعليم في صياخله المختلفة في مدارس الدولة وجامعاتها مادة ٣٩ وأحال إلى القانون تنظيم شئون التعليم

(٥) المادة ٢٠ من الدستور المصري سنة ١٩٧١ .

(٦) المادة ٢١ من الدستور المصري سنة ١٩٧١ .

(٧) المادة ٢٩ من الدستور المصري سنة ١٩٧١ .

## ٤ - حق تقديم العرائض والشكاوى :

المقصود بهذا الحق هو المساهمة السياسية للأفراد في شئون الحكم. وذلك بتقديم العرائض بقصد إشعار الدولة بضرورة القيام بإجراء تنفيذى عام أو استصدار تشريع يهم المجموع فهو بذلك يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة .

وقد يقصد بحق تقديم العرائض والشكاوى ، ما يتقدم به الأفراد إلى سلطات الدولة المختلفة لتحقيق مطلب خاص أو إزالة ضرر أو دفع جور . وهذا النوع قريب الصلة بالجريدة الفردية .

أما النوع الأول فهو من الحقوق السياسية ولذلك فإنه يخضع للشروط الواجب توافرها في الأفراد للتمتع بهذه الحقوق .

ويعتبر هذا الحق مصدراً لحق الاقتراح الشعبى الذى أخذت به فرنسا في دستور سنة ١٧٩٣ ثم أخذت به جزئياً في دستورها الحالى (١) .

ولم يرد هذا الحق في الدستور السوفيتى .

أما الدستور المصرى سنة ١٩٧١ فقد أغفل الإشارة إلى حق تقديم الشكاوى على أساس أن ذلك يعتبر من المبادئ العامة ، ولكنه كفل لكل فرد حق مخاطبة السلطات كتابة وبثوقيه وقرر أن مخاطبة السلطات العامة باسم الجماعات لا تكون إلا للهيئات النظامية والأشخاص الاعتبارية (٢) .

وقد تضمن دستور لإتحاد الجمهوريات العربية الصادر سنة ١٩٧١ نصاً

(١) دكتور عثمان خليل المرجع السابق صفحة ١٢٠ والدكتور محمد كامل إيه المرجع

السابق ص ١٠٨٠ .

(٢) نص دستور سنة ١٩٢٣ على أن « لأفراد المصريين أن يحاطبوا السلطات العامة فيها يعرض لهم من الشئون . وذلك بكتابات موقعة عليها بأسمائهم ، أو مخاطبة السلطات باسم الجماعات فلا يكون إلا للهيئات النظامية والأشخاص الممونة » وقد أورد دستور ١٩٥٦ هذا الحكم مع تعديل طفيف في الصياغة « ٦٢ د ١٠٦ » وأضاف نصاً جديداً يقضى بأن « للمصريين حق تقدم شكاوى إلى جميع هيئات الدولة عن مخالفه الموظفين العموميين للدولة لقانون أو لوائحهم واحكام وظائفهم » ( مادة ٦٢ ) ولم يشر دستور سنة ١٩٦٤ إلى هذا الحق



مقتضاه أن تلتزم كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد بالآ يتعارض دستورها مع هذا الدستور (١)

وبأن تكفل دساتير الجمهوريات وقوانينها كحد أدنى المبادئ والحقوق الآتية (٢):

— حرية المسكن .  
— لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون والمتهم برئ . حتى تثبت إدانته بحكم قضائي .

— حرية التقاضي وسلوك سبل الطعن والدفاع أمام جهات القضاء .

— حرية التنقل واختيار محل الإقامة .

— حظر الإبعاد عن الوطن .

— حرية الاعتقاد وإقامة الشعائر الدينية .

— حرية البحث العلمي .

— حرية الرأي والصحافة .

— حرية الاجتماع .

— حرية المراسلات .

— حق المواطنين في اختيار حكاهم ومحاسبهم .

— حرية الملكية الخاصة في حدود القانون بما لا يتعارض مع حق المجتمع

في الملكية العامة والتعاونية . وبذلك تكون هذه الحقوق الواردة في الدستور

الاتحادي قيداً على حرية الدولة بحيث لا يجوز لها إهدارها أو إهمالها .

— انظر حكم المحكمة الإدارية العليا في القضية رقم ١٤٥٦ لسنة ٨ في جلسة ٢٣ يناير سنة ١٩٦٥ هـ المجموعة السنة العاشرة العدد الأول ١٩٦٧ مبدأ ٤٩ س ٤٦٣ هـ حيث يقرر أن حق الشكوى والتظلم بكفله القانون لكافة يحمي الدستور على أنه من الحريات المتصلة بمصالح الأفراد سرد ذلك للحق تقديم المرائض في مختلف الدساتير التي نادت بحقوق الإنسان .

(١) المادة ١١ من الدستور الاتحادي .

(٢) المادة ١٢ من الدستور الاتحادي .

## المطلب الرابع

### تقييم الحريات التقليدية

يؤخذ على الحريات التقليدية أنها ذات مضمون سلبي فهي حريات شكلية وليست حقيقية أى أنها لا تستند إلى واقع مادي .

كما أنها ذات طابع قانوني بمعنى أنها تعتبر قيداً يضمنه الدستور والقانون على سلطة الدولة فيمنعها من الاهتداء على الحريات والتعدي على المجالات المتروكة لها .

فالحقوق والحريات التقليدية ، لا تولد حقاً إيجابياً للأفراد قبل الدولة فلا يستطيع الفرد أن يقتضى من الدولة أن توفر له المسكن المناسب أو الغذاء أو اللباس الكافي ، ولا أن يستطيع إلزامها بشيء من ذلك .

فواجب الدولة يقف عند امتناعها عن القيام بأعمال تتعارض مع الحقوق والحريات وتموق ممارستها .

والواقع أن الحقوق والحريات بهذا المعنى لا يتمتع بها إلا أصحاب القدرة المادية التي تمكنهم من ممارستها . فأصحاب الثروة هم الذين يمارسون حق الملكية والمسيطرون على الأحزاب السياسية هم الذين يتمتعون بحق الترشيح اطمئناناً لفوزهم في الانتخاب . وكان من نتيجة ذلك أن يزداد أصحاب القوة قوة وأرباب الثروة ثروة .

وكأثر لذلك لجأت الدول الغربية - تحت تعرض النظام الفردي لازمة عنيفة بسبب ضغط التيارات الاشتراكية وحركات العمال المتعاقبة - لجأت هذه الدول إلى تغيير موقفها السلبي إزاء الحقوق والحريات واتخذت طريقها نحو المذهب الاجتماعية . فضمنت دساتيرها حقوقاً جديدة أضمنتها الحقوق الاجتماعية والاقتصادية قررت بمقتضاها التزامات إيجابية على الدولة تستهدف إقامة حياة كريئة للأفراد

وخدمات صحية واجتماعية وتطوير الحق العمل وحق الملكية . وهي بذلك تخفف  
من حدة الفردية بإضافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية إلى جانبها .  
أما النظم الاشتراكية فإنها — وقد قامت أساساً على المذهب المادى — فإن  
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لديها هي أساس الحريات العامة باعتبارها ذات  
مضمون واقعى لا خيالى .

## الفصل الثاني

### الحقوق الجديدة (الاجتماعية والاقتصادية)

منذ زحف التيار الاشتراكي أثر ظهور النهضة الصناعية وقيام العمال بحركاتهم المتعاقبة للمطالبة بحقوقهم ، تحولت دول المذهب الفردي إلى الأخذ بالمذهب الاجتماعي . واقتضى ذلك أن الحقوق التقليدية التي يقوم عليها المذهب الفردي ولا تلزم معها الدولة إلا بالتزام سلبى ألا تتخذ من الأعمال ما يتعارض معها لم تعد كافية لمواجهة الضغط الاشتراكي الذي ساد الدول الاشتراكية وهى الاتحاد السوفييتى ودول الديمقراطيات الشعبية التي تدور في فلك الاتحاد السوفييتى .

فظهرت في دول المذهب الفردي — إلى جانب الحريات التقليدية — مجموعة من الحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية ترتب على الدولة التزامات إيجابية تهدف إلى كفالة حياة سعيدة للأفراد فتحقق لهم أسباب العيش الكريم وتوفر لهم العلاج والراحة والأجور المناسبة والتأمين ضد المرض والشيخوخة ورعاية النساء والأطفال والعجزة فأمنت إنجلترا عددا من المشروعات الرئيسية الفردية وأصدرت تشريعات تقرر امتيازات للعمال .

وكذلك اتجهت الولايات المتحدة إلى إصدار التشريعات الاشتراكية وضمنت فرنسا مقدمة دستورها الصادر سنة ١٩٤٦ كثيرا من النصوص التي تقرر حقوقا اجتماعية وذلك إلى جانب الحقوق والحريات الفردية التقليدية .

ونحت الدول الأفريقية وعلى رأسها جمهورية مصر العربية هذا المنحى فضمنت دساتيرها هذه الحقوق الاجتماعية .

أما دول المعسكر الاشتراكي — وهى تقيم نظامها على أساس تملك الدولة لوسائل الإنتاج وإلغاء الملكية الفردية وتوزيع الناتج على الأفراد على أساس مقدار العمل الذى يؤديه كل فرد في المجتمع — فهى تعمل على تحقيق العدالة

الاجتماعية عن طريق المساواة بين الأفراد في الناحية المادية ثم تقرر لهم حقوقاً تضمن لهم بها كفالة الحياة الهائلة (١). وهي إلى جانب ذلك تعترف للأفراد بالحقوق والحريات التقليدية وتوفر للمواطنين وسائلها (٢) إلا أن ذلك مقيد باستخدام هذه الحقوق لتثبيت النظام الاشتراكي فقط (٣).

وإذا ما رجعنا إلى دساتير الدول المختلفة لمسنا هذا التطور قد بدأ مبكراً حين إعلان ١٧٩١ الفرنسي ثم تأكد في دستور سنة ١٨٤٨ إذ جاء في مقدمته ما يفيد مشاركة المواطنين في الأحوال العامة والتعاون أخوياً فيما بينهم وكذلك التزام الجمهورية بحماية المواطنين وتعليمهم ومساعدتهم كما سبق أن ذكرنا (٤). ثم تمت هذه الحقوق لجاءت ديباجة دستور سنة ١٩٤٦ الفرنسي مؤكدة هذه الحقوق بقولها :

« إن الشعب الفرنسي وقد أعاد إعلان الحقوق والحريات السياسية التقليدية ، يعلن عدا هذا - كضرورة من أخص ضرورات زمننا الحاضر - المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية التالية : ..... (٥) . » كما أهتم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية فنص على أن :

« لكل فرد باعتباره عضواً في المجتمع الحق في الأمن الاجتماعي أو في نيل الحقوق الاقتصادية والثقافية التي تقتضيها كرامته ويتطلبها نمو شخصيته نمواً حراً ، وكذلك بفضل الجهود القومية والتعاون الدولي ووفق نظام كل دولة بمواردها ، (٦) . »

(١) د . كامل لية . المرجع السابق صفحة ١٠٨٢ وما بعدها .

(٢) د . عثمان خليل . المرجع السابق صفحة ٩٥ .

(٣) في الحرية والاشتراكية والوحدة د . مصطفى أبو زيد صفحة ١٢٢ - ١٢٣ .

(٤) انظر صفحة ٣٣ .

(٥) ديباجة الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ .

(٦) المادة ٢٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

## المبحث الأول الحقوق الاجتماعية

نتحدث في موضوع الحريات الاجتماعية عن :

— حق العمل .

— حق الرعاية الصحية والاجتماعية .

— حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية

— حق الانضمام إلى النقابات .

١ — حق العمل :

كان من نتيجة الأفكار الاشتراكية أن تطور مفهوم حق العمل بمعناه التقليدي وهو حرية الفرد في مزاوله العمل الذي يريده وعدم إجباره على مزاوله عمل معين إلى تقرير حق العامل في أن تكفل له الدولة العمل الذي يتناسب مع خبرته وكفاءته ويضمن له هيشا كريما . كما تكفل الدولة أن يكون دخله من هذا العمل موازيا لجهوده ، وعقفا في نفس الوقت للوفاء بحاجاته وحاجات أسرته في حدود المستوى اللائق طبقا للأوضاع العامة في المجتمع .

ولقد حققت سياسة التأميم للشروعات في الدول ذات المذهب الفردي إمكانية كفالة هذا الحق بعد أن أصبحت المشروعات الرئيسية الكبرى مملوكة لها كما أن سياسة الدول الاشتراكية الخاصة بحظر ملكية الأفراد لوسائل الإنتاج وانفرادها هي بملكيته قد أتاح للعامل ضمان استمرار عمله في هذه المشروعات دون تهديد بالبطالة أو إفلاس هذه المشروعات أو إغلاقها .

ولم يقف حق العمل عند هذا الحد . فقد اقتضت النظرة الاجتماعية لهذا الحق ورعاية العامل في عمله فتحقق له الظروف المهيئة للإنتاج فتمحافظ على صحته بتوفير حق الراحة المأجورة له وتحدد ساعات عمله ، كما تراعى مناسبة الأعمال التي يقوم بها النساء والأطفال فلا تسكون فوق طاقتهم .

كما تكفل الدولة حق العامل في التأمين الصحي فتوفر له العلاج المجاني الكافي وكذلك التأمين الاجتماعي في حالات المرضى والشيوخ والعجز عن العمل وأتاحت الدول حق العامل في المطالبة بحقوقه عن طريق النقابات وأكدت حقها في الاشتراك في التشكيلات النقابية .

ولقد جاءت إعلانات الحقوق والدساتير منذ الحرب العالمية الأولى مؤكدة لهذه النظرة لحق العمل .

فنصت مقدمة الدستور الفرنسي الصادر في ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٦ على أن :

« تكفل الدولة للأفراد حق العمل وحق الحصول على وظيفة » (١) .

أما الدستور السوفييتي الذي يعتمد أساساً بالتصوير المادي للحرية فقد نص على حق العمل بقوله « مواطنو الاتحاد السوفييتي لهم الحق في العمل ، أعنى أن لهم الحق في أن يشغلوا وظيفة يدفع لها أجر يقدر طبقاً لنوع ومقدار العمل المقدم فيها وحق العمل يتحقق بالتنظيم الاشتراكي للاقتصاد القوي ، والزيادة المستمرة للقوى المنتجة في المجتمع السوفييتي ، والقضاء على احتمال حدوث أزمات اقتصادية والقضاء على البطالة » (٢) .

ولم يحمل الدستور السوفييتي العمل حقاً فقط للأفراد بل أنه اعتبره واجباً عليهم أيضاً (٣) وذلك تطبيقاً للبدأ الاشتراكي « من كل بقدر كفاءته ولكل بقدر عمله » .

وواضح من ذلك أن الدولة تسيطر على العمل لصالح الاقتصاد القومي ولكفالة مصالح العمال .

ومن ملحقات حق العمل كفل الدستور السوفييتي حق الراحة والتأمين الصحي والاجتماعي للعمال فنص على أن :

« مواطنو الاتحاد السوفييتي لهم الحق في الراحة . وحق الراحة يتحقق بانقاص

(١) ديباجة الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ .

(٢) المادة ١١٨ من الدستور السوفييتي .

(٣) المادة ١٧ من الدستور السوفييتي .

نما - العمل إلى سبع ساعات بالنسبة للعالية العظمى من العمال وسمح إجازات سنوية للعمال والمستخدمين مع بقاء الأجر . مع إيجاد شبكة واسعة من المصحات والنوادي وبيوت الراحة تحت تصرف العاملين .

وفي المحيط العالمى نص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أن لكل إنسان حق العمل وحرية اختياره ، وله حق العمل في ظروف عادلة ملائمة وحق الحماية من التمييز وحق جميع الأفراد في تعاطى أجور متكافئة مع الأعمال المتكافئة عن الأعمال المتكافئة دون تمييز بينهم ، وأن يتقاضى الفرد عن عمله أجراً عادلاً مناسباً يسكفل له ولامرته حياة كريمة ، يضاف إلى هذا الأجر غيره من وسائل الحماية الاجتماعية إذا اقتضى الأمر (١) .

كما قرر الإعلان كفالة حق الراحة والفراغ للعامل وذلك بتحديد ساعات العمل وتقرير الاجازات الدورية المأجورة (٢) .

وقد اتجهت الدساتير المصرية منذ دستور سنة ١٩٥٦ إلى النص على حق العمل (٣) .

فنص دستور سنة ١٩٧١ على أن :

« العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة ، ويكون العاملون الممتازون محل تقدير الدولة والمجتمع » (٤) .

(١) مادة ٢٣ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

(٢) مادة ٢٤ من الإعلان

(٣) لم ينص الدستور المصرى سنة ١٩٢٣ على حق العمل إلا أن دستور سنة ١٩٥٦ نص في المادة ٥٢ على أن « المصريين حق العمل وضمنى الدولة بتوفيره » واه بالمادة ٥٣ ( تكفل الدولة المصريين معاملة عادلة بحسب ما يؤدونه من أعمال ومحدد ساعات العمل وتقدير الأجور والتأمين ضد الأخطار وتنظيم حق اراحة والإجازات وأشارت المادة ٥٤ إلى الإحالة إلى تعاون لتصبح العلاقات بين اعمال وأصحاب الأعمال على أسس اقتصادية مع مراعاة قواعد لمعادلة الاجتماعية ) كما نص دستور سنة ١٩٦٤ على أن العمل حق وواجب وشرف لكل مواطن قادر وأن الوظائف له مة تكليف للقائمين بها وذلك لاستعداداً للخدمة الشعب ( مادة ٢١ ) كما كفل معاملة عادلة ومحدد ساعات العمل وتقدير الأجر .

(٤) مادة ١٣ من دستور سنة ١٩٧١ .

( ٩ - الحريات )



و الوظائف العامة حق للوطنين ، وتكليف للقائمين بها لخدمة الشعب وتكفل الدولة حمايتهم وقيامهم بأداء واجباتهم في رعاية مصالح الشعب ولا يجوز فصلهم بغير الطريق التأديبي إلا في الأحوال التي يحددها القانون (١) .

كما كفل الدستور للعاملين نصيباً في إدارة المشروعات وفي أرباحها . وتحقيقاً لذلك أشركهم في مجالس إدارة وحدات القطاع العام كما أشرك صغار الفلاحين وصغار الحرفيين في مجالس إدارة الجمعيات التعاونية الزراعية والجمعيات التعاونية الصناعية (٢) .

## ٢ - حق الرعاية الصحية والاجتماعية :

يضع هذا الحق على عاتق الدولة التزاماً برعاية الفرد إنسانياً من مخاطر البؤس والفاقة والضياع . فمن واجبها رعايته صحياً بكفالة التأمين الصحي ووسائل العلاج المجاني وفتح المستشفيات ودور العلاج .

أما التأمين الاجتماعي فوسائله رعاية الأفراد وكفالة معيشتهم في حالات الشيخوخة والمعجز عن العمل وذلك بتقرير المعاشات لهم . وكذلك رعاية الأمومة والطفولة والحفاظة على صحتهم وتهيئة وسائل العناية الطبية بهم وإنشاء دور الحضانه والمراكز الطبية للولادة والعناية بالحوامل .

كما تتضمن رعاية ذوى العاهات وتقرير المعاشات المناسبة لهم . ومن ذلك أيضاً التوفيق بين عمل المرأة وبين واجباتها نحو أمرتها حفظاً لمقومات الأسرة .

ومن الرعاية الاجتماعية العناية بالأطفال المتخلفين ذهنياً أو جسمانياً وإنشاء المعاهد المناسبة لهم وتأهيلهم عقلياً ومهنياً .

ويمتد واجب الدولة ليشمل إعانة الأفراد في حالة تعرضهم للكوارث والنكبات العامة .

(١) مادة ١٤ من الدستور .

(٢) مادة ٢٦ من الدستور .

ولقد ظهرت هذه المسألة في الدساتير المختلفة ، لينص دستور فرنسا سنة ١٩٤٦ في مقدمته على ما يأتي .

« يمان المجتمع تضامن وتكافل الفرنسيين جميعاً إزاء الكوارث العامة ، كما ينص على أن :

« يكفل المجتمع للفرد ولل عائلة الظروف اللازمة لنموهم ، كما يكفل للجميع وخاصة الأطفال والأمهات والمعجزة الرعاية الصحية والتأمين المادي والراحة ، كما يكفل للمواطنين بسبب السن أو عدم القدرة على العمل أو بسبب حالتهم الصحية أو الذهنية ما يعينهم على الحياة (١) .

أما الدستور السوفييتي . الذي يفخر الروسيون بما ورد فيه من الحقوق الاجتماعية فينص على :

« مواطنو الاتحاد السوفييتي لهم الحق في الإعانة المادية في حالات الشيخوخة والمرضى وفقد القدرة على العمل .

ويكفل هذا الحق انتشاراً واسعاً للتأمين الاجتماعي للعامل والأجراء على نفقة الدولة ورعاية طبية مجانية للعامل وشبكة واسعة من مراكز الاستشفاء توضع تحت تصرفهم (٢) .

كما كفل الدستور السوفييتي حقوق الأم والطفل بقوله :

« إن إمكان تحقيق الحقوق بالنسبة للمرأة يكفله منح حقوق للمرأة مساوية لحقوق الرجل من حيث العمل والأجر والراحة والتأمين الاجتماعي والتعليم ، كما يكفله حماية الدولة لمصالح الأم والطفل ، ومنح المرأة إجازة حمل بأجر ، مع شبكة واسعة من دور الولادة والحضانة وحدائق الأطفال (٣) .

كما تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصراً تؤكد هذه الحقوق فقد كفل لكل إنسان الحق في مستوى معيشة ملائم لصحته ورفاهيته ولصحة أسرته

(١) مقدمة الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ .

(٢) المادة ١٢٠ من الدستور الروسي .

(٣) المادة ١٢٢ من الدستور الروسي .

ورفاهيتها . بما في ذلك حقه في المأكل والملبس والسكن وفي الرعاية الطبية وفي الخدمات الاجتماعية الضرورية وفي الأمن من التعطل والمرضى أو المعجز أو التزل أو الشيخوخة وغيرها .

كما كفّل للأمومة والطفولة حق الرعاية الخاصة وجميع الأطفال شرعيين وغير شرعيين أن ينالوا الرعاية الاجتماعية (١) .

وفي الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ (٢) نصوص عديدة تؤكد كفالة حقوق الرعاية الصحية والاجتماعية فقد جاء به :

« تسكفل الدولة خدمات التأمين الاجتماعي والصحي ومعاشات المعجز عن العمل والبطالة والشيخوخة للبوطنين جميعاً وذلك وفقاً للقانون » (٣) .

(١) المادة ٢٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

(٢) لم يتضمن الدستور المصري سنة ١٩٢٣ أية نصوص تقرر حقوقاً اجتماعية أما دستور ١٩٥٦ وقد صدر بعد ثورة ٢٣ يوليو فقد وردت به نروة من النصوص التي تقرر الحقوق الاجتماعية إذ نص على أن « الرعاية الصحية حق للمصريين جميعاً ، تسكفلها الدولة بإنشاء مختلف أنواع المستشفيات والمؤسسات الصحية والتوسع فيها تدريجياً — مادة ٥٦ » « للمصريين الحق في المعونة في حالة الشيخوخة وفي حالة المرض أو المعجز عن العمل . وتسكفل الدولة خدمات التأمين الاجتماعي والمعونة الاجتماعية والصحية العامة وتوسعها تدريجياً » مادة ٢١ .

« تعمل الدولة على أن تيسر للموطنين جميعاً مستوى لا تقل من المعيشة أساسه مهية الغذاء والسكن والخدمات الصحية والثقافية والاجتماعية — مادة ١٧ » .

« تسكفل الدولة وفقاً للقانون دعم الأسرة وحماية الأمومة والطفولة — مادة ١٨ » .

« تيسر الدولة للمرأة التوفيق بين عملها في المجتمع وواجباتها في الأسرة »

مادة ١٩ .

« كما تسكفل الدولة — وفقاً للقانون — تمويض المصابين بأضرار الحرب ومصائب

بسبب تأدية واجباتهم العسكرية — مادة ٢٥ » .

كما يقرر الدستور تضامن المصريين في تحمل الأعباء الناتجة عن الكوارث والحس

العامة — مادة ٢٣ .

وقد ردد دستور سنة ١٩٦٤ بعض الحقوق الاجتماعية الواردة في دستور سنة ١٩٥٦

وسبكت من بعضها انظر المواد ١٩، ٢٠، ٤٠، ٤١، ٤٢ .

(٣) المادة ١٧ من دستور سنة ١٩٧١ .

وكذلك ، تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية والصحية وتعمل بوجه خاص على توفيرها للقرية في بسر وانتظام رفماً لمستواها (١) .

وعن رعاية الامومة والطفولة نص الدستور على أن :

« تكفل الدولة حماية الامومة والطفولة . وترعى النشء والشباب وتوفر لهم الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم » (٢) .

« تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية » (٣) .

وأضاف دستور سنة ١٩٧١ نصاً مستخدماً يقضى بأن :

« للمحاربين القدامى والمصابين في الحرب أو بسببها ولزوجات الشهداء وأبنائهم الأولوية في فرص العمل وفقاً للقانون » (٤) .

وبذلك تكون الدساتير المصرية قد اتجهت منذ الثورة إلى تقرير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية في صلبها وإن كان الدستور القائم قد أغفل كثيراً من الحقوق الواردة في دستور سنة ١٩٥٦ حيث تركت لينظمها القانون .

### ٣ — حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية :

يشمل هذا الحق كفالة الدولة لتثقيف الأفراد ورعاية نمائهم العلمي والأدبي والثقافي ، وفتح آفاق المعارف أمامهم ، وتيسير وسائل الاستزادة من العلم .

ومن ذلك كفالة التعليم المجاني في مراحله المختلفة والاهتمام بالتنمية الدائمة للتعليم الفني والمهني ضماناً لاستمرار المشروعات الصناعية . وكذلك واجب الدولة في إنشاء المعارض والمؤسسات الثقافية ، وإتاحة المؤلفات والمكتب والمجلات الثقافية والعلمية .

(١) المادة ١٦ من دستور سنة ١٩٧١ .

(٢) المادة ١٠ من دستور سنة ١٩٧١ .

(٣) المادة ١١ من دستور سنة ١٩٧١ .

(٤) المادة ١٥ من دستور سنة ١٩٧١ .

كما يتضمن هذا الحق تشجيع المتفوقين وتقدير جوائز لأصحاب الابتكارات تشجيعاً لهم .

ومن ذلك أيضاً تيسير التسهيلات للدارسين للمنح الدراسية والمدارس الداخلية والمعونات المسادية .

كما يعنى هذا الحق — من ناحية أخرى — اعتبار التعليم إلى درجة معينة واجباً على الأفراد وذلك بتقرير التعليم الإلزامى .

وبالرجوع إلى الدساتير المختلفة نجد دستور فرنسا سنة ١٩٤٦ ينص في مقدمته على حق الأفراد في التعليم والتدريب المهني والثقافة ، ويرى في تنظيم التعليم المجاني والمدني في جميع المراحل واجباً على الدولة (١) .

وينص الدستور السوفييتي الصادر سنة ١٩٣٦ على أن :  
« مواطنو الاتحاد السوفييتي لهم الحق في التعليم ،

وهذا الحق يتحقق بالتعليم الأولي العام المجاني وبجانية التعليم في مراحله بما فيه التعليم العالي ، ونظام المنح الدراسية التي تستفيد منها الأغلبية الكبرى من طلبة المدارس العالية والتعليم المدرسي بلغة الأم ، وتنظيم تعليم فني يعطى للعامل في المصانع والمزارع وفي مراكز الآلات والجرارات والكلخوز ، (٢) .

على أنه تقرر عام ١٩٤٠ ألا يكون التعليم العالي أو الجامعي مجانياً إلا للبحرثين ذوي الاستعداد لهذا النوع من التعليم ؛ وهم أولئك الذين ينجحون في امتحانات القبول بكليات الجامعات ، أما الباقيون فقد فرحت عليهم المصروفات الجامعية (٣) .

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيتضمن هذا الحق بقوله :

« لكل إنسان الحق في التعليم ، ويجب أن يكون التعليم مجاناً في مراحله الأولى الأساسية على الأقل ، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً ، والتعليم الفني

(١) مقدمة الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ .

(٢) المادة ١٢١ من الدستور السوفييتي .

(٣) د . عبد الحميد متولي القانون الدستوري والأنظمة الدستورية سنة ١٩٦٦

والمنه في متناول الجميع ، وأن يتاح التعليم العالي للجميع على أساس المجداة والكفاءة .

ويجب أن يوجه التعليم نحو تنمية شخصية الإنسان تنمية كاملة وزيادة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ، ويجب أن يدعم التعليم النظام والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والأجناس والأديان وأن يؤازر الجهود التي تبذلها هيئة الأمم المتحدة في سبيل حفظ السلام (١) .

وقد تعرضت الدساتير المصرية (٢) لحق التعليم فنص دستور سنة ١٩٧١ على أن :

« التعليم حق تكفله الدولة وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية ، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى وتشرف على التعليم كله وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي » (٣) .  
كما جاء به أيضاً :

« والتعليم في مؤسسات الدولة التعليمية مجاني في مراحله المختلفة » (٤) واستحدث الدستور حكماً مؤداه أن نحو الامة واجب على كل وطني تجند له طاقات الشعب من أجل تحقيقه (٥) .

(١) المادة ٢٦ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان .

(٢) لم ينص دستور سنة ١٩٢٣ على أن التعليم حق للمواطنين ولكنه جعله مجانياً وإلزامياً بالنسبة للتعليم الأولي . ثم جاء دستور سنة ١٩٥٦ فنص في المادة ٤٩ على أن التعلم حق للمصريين جيماً تكفله الدولة بإنشاء مختلف أنواع المدارس والمؤسسات الثقافية والتربية والتوسع فيها تدريجياً . وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والعقلي والحلتي .  
كما نص على حماية الله من الاستغلال ووقايته من الأهمال الأدبي والجسماني والروحي ( مادة ٢٠ ) واعتبر هذا الدستور التعليم مجانياً في مراحل التعليم العام بمدارس الدولة في الحدود التي ينظمها القانون . ثم ردد دستور سنة ١٩٦٤ في المادة ٤٨ كفالة الدولة لحق التعلم . كما ورد ذلك في دستور سنة ١٩٥٦ مع تعديل طفيف وقضى بمجانبة التعليم في مراحله المختلفة في مدارس الدولة وجامعاتها . وأحال إلى القانون تنظيم شؤون التعليم ( مادة ٣٩ ) .

(٣) مادة ١٨ من دستور ١٩٧١ .

(٤) المادة ٧٠ من الدستور .

(٥) مادة ٢١ من الدستور .

كما نص على أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام (١) .  
وأوجب الدستور على الدولة رعاية النشر والشباب وتوفير الظروف المناسبة  
لتنمية ملكاتهم (٢) .

كما نص على كفالة الدولة للخدمات الثقافية (٣) .

#### ٤ - حق الانضمام إلى النقابات :

من أهم ما طرأ على الحقوق المتعلقة بالعمل . حق تكوين النقابات والانضمام  
إليها ويعتبر هذا الحق ضماناً من ضمانات الأفراد للبطالة بحقوقهم وتحسين  
حالتهم الاجتماعية عن طريق نقاباتهم كما أنها وسيلة لتحقيق شروط أفضل للعمل  
عن طريق التعاقد الجماعي للعامل في علاقاتهم مع أصحاب الأعمال .

ولقد كان من نتيجة ظهور هذا الحق أن برزت فكرة الحقوق المالية التي  
أشعرت العمال بكيانهم وبدورهم في الحياة الاقتصادية .

والحرية النقابية متفرعة من حق الأفراد في تكوين الجمعيات الذي يكفله  
النظام التقليدي .

وقد نشطت الحركة النقابية في العصر الحديث وأصبحت عاملاً مهماً في تطوير  
الصناعة بل في النظام الاقتصادي نفسه (٤) .

ويتضمن هذا الحق : كفالة إنشاء النقابات ، وحق الاشتراك فيها ، وحق  
العمال في تنظيم شئونهم وعلاقاتهم بصاحب العمل وكفالة حق الإضراب لهم لتحقيق  
مطالبهم المشروعة .

لذلك نصت الدول في دساتيرها على حق تكوين النقابات وأول ما كان ذلك  
في الدستور الفرنسي سنة ١٨٤٨ (٥) بعد أن كان إعلان سنة ١٧٩١ نص قد صراحة  
على تحريم تكوين الجمعيات المهنية .

(١) المادة ١٩ من الدستور . (٢) مادة ١٠ من الدستور .

(٣) المادة ١٦ من الدستور .

(٤) الحقوق الاجتماعية والاقتصادية . مقال للدكتور نعيم عطية بمجلة مصر المعاصرة  
العدد ٣٤٥ بتاريخ يوليو سنة ١٩٧١ ص ٥٤٨ .

(٥) إعلان دستور سنة ١٨٤٨ الفرنسي .

ثم ورد في مقدمة الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٤٦ أن :

« لكل فرد أن يطالب بحقوقه ومصالحه عن طريق النقابات ، كما أن له حرية الاشتراك في التنظيمات النقابية » (١) .

كما نصت المقدمة على أن « حق الإضراب مقرر في الحدود التي ينظمها القانون » (٢) .

أما الدستور السوفيتي فقد نص على « أن مواطني الاتحاد السوفيتي يتمتعون بالحق في أن يتجمعوا داخل تنظيمات اجتماعية ونقابات مهنية .. » ( طبقة لما تفضي به مصالح العمال ورغبة في تنمية مجهودات الكتلة الشعبية فيما يتعلق بالتنظيم والذشاط السياسي ) (٣) .

إلا أن الدستور السوفيتي لم يقرر حق الإضراب للعمال باعتبار أن الدولة هي التي تدير المشروعات التي يعمل فيها الأفراد وعلى ذلك فليس هناك أصحاب أعمال تتعارض مصالحهم مع الطبقة العاملة (٤) .

كما أن الدستور لم يشر إلى حق تكوين النقابات ، بل نص على حق الاشتراك فيها فقط والظاهر أن ذلك بسبب أن الدولة هي التي تقوم بتكوين النقابات (٥) .

كما اهتمت المنظمة الدولية بهذا الحق فجاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان « لكل فرد حق تكوين النقابات والانضمام إليها بقصد حماية مصالحه » (٦) .

وقد جاء الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ (٧) كافلا لحق إنشاء النقابات على الوجه التالي :

- 
- (١) مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ الفرنسي .
  - (٢) مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ الفرنسي .
  - (٣) المادة ١٢٦ من الدستور السوفيتي .
  - (٤) د . مصطفى أبو زيد فهمي . المرجع السابق ص ١٢٢ .
  - (٥) د . عبد الحميد متولي . المرجع السابق ص ٤٧ .
  - (٦) المادة ٢٣ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .
  - (٧) لم يشر الدستور المصري سنة ١٩٢٣ إلى حق تكوين النقابات أما دستور ١٩٥٦ :-



— ١٣٨ —

« إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون وتكون لها الشخصية الاعتبارية » . .

وينظم القانون مساهمة النقابات والاتحادات فى تنفيذ الخطط والبرامج الاجتماعية وفى رفع مستوى الكفاية ودعم السلوك الاشتراكى بين أعضائها وحماية أمورها .

وهى ملزمة بمساءلة أعضائها عن سلوكهم فى ممارسة نشاطهم وفق مواعيق شرف أخلاقية وبالدفاع عن الحقوق والحريات المقررة قانوناً لأعضائها (١) .  
وبذلك ناط بالنقابات أمر الدفاع عن حقوق أعضائها وحرياتهم كما عهد لـ إليها بالمساهمة فى رفع مستوى الكفاية بين أعضائها على الوجه الذى ينظمه القانون .  
ولم يشر الدستور القائم إلى حق الإضراب .

## المبحث الثانى

### الحقوق الاقتصادية

تهدف الحقوق الاقتصادية فى معناها الاجتماعى إلى أن تعود للشعب ثروته حتى يمكن إشباع حاجات الأفراد الاقتصادية تبعاً لجهودهم الحقيقية .

ويعنى ذلك فى دول المذهب الفردى أن تكون ملكية المشروعات الكبرى تحت سيطرة الدولة وأن يكون الاقتصاد تبعاً للتوجيه الذى تراه مع تنظيم الملكية وتوجيهها إلى خدمة الأغراض الاجتماعية .

لذلك عمدت هذه الدول إلى سياسة التأمين . واستعملت هذا الأسلوب إما حرصاً على الاقتصاد القومى بسبب عجز الملكية الخاصة عن تحقيق الصالح العام .

فقد نص فى المادة ٥٥ على أن لإنشاء النقابات حق مكفول وذلك على الوجه المبين فى القانون كما نص دستور سنة ١٩٦٤ فى المادة ٤١ على أن « لإنشاء النقابات حق مكفول ، وللقابات شخصية اعتبارية » ، وذلك على الوجه المبين بالقانون .  
ولم يشر أى من الدستورين إلى حق الإضراب .  
(١) مادة ٥٦ من الدستور المصرى سنة ١٩٧١ .

ولما منما للاحتكار الذى يحقق لاصحاب المشروع ارباحا تنوق الجهد المبذول لتحقيقها بدرجة كبيرة ، وبذلك يكون التأمين وسيلة لتحقيق التوزيع العادل للأعباء العامة وقد يكون التأمين أيضا لتوفير الموارد الكافية للدولة اقيامها بالإصلاحات اللازمة التى تعود على الأفراد بالرخاء ويستفيد من ذلك الاغلبية العظمى من الافراد بعد أن كان ذلك مقصوراً على القلة من أصحاب المشروع .

أما الدول الاشتراكية فقد ألغت الملكية الفردية نهائياً بالنسبة لادوات ووسائل الإنتاج واعتبرتها مملوكة للدولة ، ولم تسمح بالملكية الخاصة إلا بالنسبة لادوات الاستهلاك والصناعات الحرفية والزراعية الصغيرة .

والحقوق الاقتصادية فى صورتها الجديدة إنما تمثل فى حقيقةها قيوداً على الملكية وهى التجارة والصناعة وذلك بتدخل الدولة فى هذا المجال .

ففى فرنسا بعد أن كان إعلان سنة ١٧٨٩ ينص على أن :

« الملكية باعتبارها حقاً مقدساً غير جائز المساس به ولا يمكن أن يحرم أحد منه إلا لإذ رأى المشرع أن ثمة ضرورة قصوى تقتضى ذلك أو بشرط أداء تعويض سابق وعادل » (١) .

ثم جاءت ديباجة دستور سنة ١٩٤٦ فنصت على أنه :

« يجب تأمين جميع الاموال والمشروعات التى لها صفة المرفق العام القومى أو التى تدار بطريق الاحتكار » (٢) .

أما الدستور السوفيتى فقد أرسى الأساس الاقتصادى للجمتمع بتقريره الملكية الاشتراكية لادوات الإنتاج ووسائله والقضاء على الاستغلال فبين أن صور الملكية الاشتراكية إما أن تتخذ شكل ملكية للدولة — أى للشعب كله — وإما أن تتخذ شكل ملكية تعاونية وزراعية مشتركة ( ملكية المزارع المشتركة المنفصلة ، وملكىة الجمعيات التعاونية ) (٣) .

(١) مادة ١٧ من الاعلان الفرنسى .

(٢) من مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ .

(٣) ماده ٥ من الدستور السوفيتى .

أما الملكية الخاصة فتتمثل في المشروعات الاقتصادية الصغيرة الخاصة بالفلاحين القرويين والحرفيين بشرط أن يقوموا بالعمل فيها بأنفسهم ولا يستغلوا ولا يستعينوا بالآخرين (١) ، وكذلك في أموال الاستعمال والاستهلاك (٢) .

كما نص الدستور السوفيتي على أن :

« كل مواطن في الاتحاد السوفيتي مكلف بأن يدعم ويحافظ على الملكية الاجتماعية والاشتراكية دعامة النظام السوفيتي المقدسة التي لا تمس . مصدر الثروة والقوة للوطن مصدر حياة الرخاء والثقافة لجميع العاملين » .

« وأن الأشخاص الذين يعتمدون على الملكية الاجتماعية والاشتراكية هم أعداء الشعب » (٣) .

وهكذا يتدخل النظام الماركسي في اشئون الاقتصادية فيقضي على الملكية الخاصة إلا في الأمور النافذة ، وذلك في سبيل تحقيق المبدأ الذي يقول بأن لكل فرد بحسب كفايته ولكل فرد بحسب عمله » .

وبذلك يكون توزيع الدخل القومي على أساس العمل وذلك في حدود التخطيط الذي تضعه الدولة .

وفي جمهورية مصر العربية اتجه دستور سنة ١٩٥٦ إلى تحديد الحد الأقصى للملكية الأراضى الزراعية فنص على أن يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما لا يسمح بقيام الإقطاع (٤) ويحدد القانون (٥) وسائل حماية الملكية الزراعية (٦) .

(١) مادة ٩ من الدستور السوفيتي .

(٢) مادة ١٠ من الدستور السوفيتي .

(٣) مادة ١٣٦ من الدستور السوفيتي .

(٤) المادة ١٢ من الدستور .

(٥) حدد القانون في آخر تعديلاته الحد الأقصى للملكية الزراعية بمائة فدان لل فرد

الواحد على ألا يزيد ما تملكه الأسرة من مائة فدان .

(٦) المادة ١٣ من الدستور .

ووردت نفس الأحكام في دستور سنة ١٩٦٤ (١)

وقد أكد دستور سنة ١٩٧١ نفس الأحكام في مادة واحدة فنصر على أن :

« يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما يضمن حماية الفلاح والعامل الزراعى من الاستغلال وبما يؤكد ساطة تحالف قوى الشعب العاملة على مستوى القرية » (٢) .

أما بالنسبة للمشروعات الصناعية والتجارية فقد نصت دساتير ١٩٦٤ و ١٩٧١ على أن الملكية ثلاثة أنواع : ملكية الدولة والملكية التعاونية والملكية الخاصة (٣) .

هذا وقد تضمن دستور اتحاد الجمهوريات العربية الصادر سنة ١٩٧١ نصاً مقتضاه أن تلتزم كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد بالألا يتعارض دستورها مع هذا الدستور (٤)

وبأن تكفل دساتير الجمهوريات وقوانينها كحد أدنى المبادئ والحقوق الآتية (٥) .

— حق العمل

(١) المادة ١٧ من دستور .

(٢) المادة ٣٧ من الدستور .

(٣) المادة ١٣ من دستور ١٩٦٤ ، ٢٩ من دستور سنة ١٩٧١ وقد فسر الدستور أنواع الملكية فقرر أن ملكية الدولة هى ملكية شعب وتتأكد بالدعم المستمر للقطاع العام ( مادة ٣٠ ) وأن الملكية التعاونية هى ملكية الجمعيات التعاونية ويكفل القانون رعايتها ويضمن لها الإدارة الذاتية ( مادة ٣١ ) أما الملكية الخاصة فتتمثل فى رأس المال غير المستغل وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وفى إطار خطة التنمية دون انحراف أو استغلال ولا يجوز أن تتعارض فى طرف استخدامها مع الخير العام للشعب ( مادة ٣٢ ) .

(٤) مادة ١١ من الدستور الاتحادي .

(٥) مادة ١٢ من الدستور الاتحادي

- حق التعليم
  - الحق في الضمان الاجتماعى والتأمينات الاجتماعية
  - الحق في الرعاية الصحية
  - حماية الطفولة والامومة والاسرة
- وبذلك تكون هذه الحقوق الواردة في الدستور الاتحادى قيداً على حرية الدولة بحيث لا يجوز لها إهمالها أو إهدارها .

### المبحث الثالث

#### تقييم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

رأينا أن دول المذهب الفردى اتجهت إلى تقرير الحقوق الاجتماعية بجارة للمذهب الاشتراكي الذى سادت مفاهيمه كثيراً من الدول وإذا كانت الحريات التقليدية ذات مضمون سلبى إذ لا ترتب على الدولة إلا التزاما بامتناع عن عمل تاركة نشاط الأفراد دون تدخل إلا فيما يمس حقوق الآخرين أو حرياتهم .

فإن الحقوق الاجتماعية — على عكس ذلك — تقتضى منها التزاماً بعمل .

وفى رأينا أنه رغم النص فى دساتير الدول على هذه الحقوق وكفالة الدولة لها فإنها لا تعدو أن تكون للالتزامات سياسية وليست قانونية . فلا يستطيع الفرد مثلاً أن يقاضى الدولة لإلزامها بتحقيق خدمة صحية له أو ضماناً اجتماعياً . وذلك لما هو معروف من أن القضاء لا يختص بإلزام جهة الإدارة بالقيام بعمل كما لا يحق له أيضاً أن يحل محل الإدارة فى تنفيذ ما لم تقم بأدائه<sup>(١)</sup>

---

(١) إلا أنه إذا صدر قانون أو لائحة أو قرار إدارى يخالف أو ينكر للبادئ التى نص عليها الدستور بشأن الحقوق الاجتماعية وكفالتها فإن هذه القوانين واللوائح والقرارات لا تكون بمنجاة من الطعن فيها لعدم الدستورية إذ لا يجوز إقاعده أدنى أن تخالف قاعدة أسمى منها وذلك لأعمالاً لقاعده المعروعية . ذلك أن رقابة دستورية القوانين تستهدف صون الدستور وحمايته من الخروج على أحكامه باعتباره القانون الأساسى الأعلى الذى يرسى الأصول

ذلك في حين أن الأفراد يستظلمون مقاضاة الإدارة لإحلالها بالحقوق والحريات التقليدية والمطالبة برفع اعتدائها على هذه الحريات والتعويض عن الضرر الذي لحقهم من جراء هذا الاعتداء .

كما أن الدولة بتقريرها الحقوق الاجتماعية في دساتيرها ، لا تستطيع - في غالب الأحيان - أن توفر الإمكانيات المالية في ميزانيتها لوضع هذه الحقوق موضع التنفيذ مما يترتب عليه بقاءها بصورها في الدستور غير قابلة للتنفيذ ، كما تجد الدولة نفسها في حاجة لزيادة مواردها المالية لتحقيق ما ورد في دستورها فتلجأ إلى رفع الضرائب مما يشعر معه المواطنون بزيادة الأعباء المالية عليهم .

أما في دول النظام الاشتراكي التي تعتمد أساساً على التصوير المادي للحقوق

---

والقواعد التي يقوم عليها نظام الحكم . ورقابة دستورية القوانين تستلزم رقابة القضاة بكافة أنواعها أصلية وفرعية .

ولدى ذلك تشير المحكمة العليا في مصر بقولها « لما كان هدف ( رقابة دستورية القوانين ) لا يتحقق على الوجه الذي يعنيه المشرع في المادة الرابعة من قانون إنشاء المحكمة العليا وفي مذكرته الإيضاحية إلا إذا انبسطت رقابة المحكمة على التشريعات كافة على اختلاف أنواعها ومصادرها سواء أكانت تشريعات أصلية صادرة من الهيئة التشريعية أو كانت تشريعات فرعية صادرة من السلطة التنفيذية في حدود اختصاصها الدستوري ذلك أن هذه الهيئة أقوى في التشريعات الفردية منها في التشريعات الأصلية التي يتوافرها من الدراسة والبحث والتحقيق في جميع مراحل إعدادها ما لا يتوافر للتشريعات الفرعية التي تمثل الكثرة بين التشريعات كما أن منها ما ينصب حرية المواطنين وأمورهم اليومية مثل لوائح الضبط يؤدي هذا النظر أن التشريعات الفرعية كاللوائح تعتبر قوانين من حيث الموضوع ولأن لم تعتبر كذلك من حيث الشكل لصدورها من سلطة التنفيذية . وهذه الوسيلة أكثر ملاءمة لتتصيات أعمال السلطة التنفيذية وتطورها المستمر . ولما انحسرت ولاية المحكمة عن رقابة التشريعات الفردية لمعاد أسرها كما كان لدى المحاكم قصص في الدواعي التي تقدم إليها بدعم دستورها بأحكام قاصرة غير ملزمة يناقش بعضها بمصاً وأصدرت المحكمة التي تقيهاها المشرع بإنشاء المحكمة العليا والتي أمضت عنها المذكورة الإيضاحية لقانون منشائها كي يحمل دون سواها رسالة الفصل في دستورية القوانين » ( الدعوى رقم ٤ لسنة ١ في دستورية في ٣ / ٧ / ١٩٧١ ) هذا ويطبق نص الحكم فيما لو خالف قانون أو لائحة أو قرار نصاً وارداً في الدستور الاتحادي باعتباره في وضع أسمى من الدستور المحلي .

والحریات فإنما حين تضع هذه الحقوق موضع التنفيذ تتجاهل تماماً الحریات والحقوق الأساسية التي نص عليها المذهب الفردي كالحرية السياسية وحرية الرأي وحرية التملك وحرية الفكر وحرية العقيدة ، وهي حریات عزيزة على النفس لا يمكن الاستعناء عنها ولو كان ذلك في سبيل التمتع بالحقوق المادية التي يكفلها النظام الاشتراكي .

فالإنسان ينفذ العدالة والحرية ، وقد يحس المرء لحرمانه منها بمرارة تفوق ما يقاسيه من أي مشقة مادية .

وهو لا يرغب في أن يستبد به تحت ستار الحماية ، ولا أن يخدع في الحصول على نصيبه من الرخاء ، ولا أن تسكره الدعاية تحت اسم الثقافة والترفيه . كما يجب ألا يهمل أو يعامل كشخص لا يؤبه لآرائه في سبيل حفظ النظام ورفع مستوى المعيشة (١) .

وفضلاً عن ذلك فإن الحقوق الاجتماعية مكفولة فقط لأفراد الطبقة العاملة إذ لا يجوز لمن ينفقون النظام الاشتراكي أن يتمتعوا بالحریات والحقوق الواردة في الدستور (٢) .

أما كفالة حق تكوين النقابات وكذلك حق العمال في الاجتماع والمناقشة ، وإبداء الرأي وإصدار الصحف ، إنما تكون لغرض واحد هو تثبيت النظام الاشتراكي ووفقاً لمصالح الطبقة العاملة .

ولذا ما رجعنا إلى التطبيق العملي للحریات نجد أن حرية الرأي في النظام السوفييتي مقيدة بقيود غير واضحة المعالم إذ يحدها سلطان مطلق يزاوله الحزب الشيوعي من ناحية والبوليس المرى من ناحية أخرى (٣) .

كما أن عدم احترام المشروعية في النظام السوفييتي لا يدع سبيلاً لضمحل الحریات من أي نوع وفي أي شكل

(١) ميشيل ستوبارت . نظم الحكم الحديثة من سده الألف كتاب رقم (٤٢٢) ترجمة أحمد كامل ومراجعة الأستاذ العميد الدكتور سليمان اطواي ص ٤٠٣

(٢) د. عبد الحميد متولى المرجع السابق ص ٤٤٦ .

(٣) د. عبد الحميد متولى . المرجع السابق ص ٤٤٦ .

وذلك فضلا عن أن الماركسية قد ركزت اهتمامها على رفع مستوى المعيشة والمدالة الاقتصادية للأفراد . وفي سبيل ذلك ألغت الحريات الاقتصادية معتقدة أنها بذلك تحل المسائل على صورة صحيحة . ولكن الحقيقة أن الحرية أغلى وأثمن من كل ذلك .

وهكذا نرى أن الحرية في كلا المذهبين هي حرية غير كاملة وافتقر إلى الضمانات مما يكون معه المجتمع في حاجة إلى نظام آخر يكفل له حرية حقيقية ورفاهية وسعادة .





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## التَّسْمِيَةُ الثَّانِيَّةُ

### الحريات العامة في الفكر والنظام الإسلامي

نختص هذا القسم للفكر الإسلامي وما يشمله من نظريات فقهية في موضوع الحريات العامة وتقريرها ومعالجتها والأسس التي تقوم عليها وذلك في باب مستقل .

ثم نتحدث في باب آخر عن تقسيمات الحريات والحقوق العامة ومدى استيعاب النظام الإسلامي لها وتطبيقاتها والقيود الواردة عليها مع إجراء المقارنات بينها وبين مشيولاتها في النظم المعاصرة في الحدود اللازمة .

## الباب الأول

### نظام الحكم في ضوء الفكر الإسلامى

نتحدث في هذا الباب عن طبيعة النظام الإسلامى فنوضح معنى الإسلام وحقيقته وشموله لأمور الدين وشئون الدنيا .

ثم نفصل المبادئ المتعلقة بشئون الحكم وتقسيماتها من كلية وفرعية .

ثم نعرض للنظام السياسى فى الإسلام وأدلة قيامه ، وبعد ذلك نتحدث عن أصول الحرية فى الإسلام ووسائله فى تقرير هذه الحقوق .

وأخيراً نعرض لفلسفة الحرية فى الإسلام .

## تمهيد طبيعة الإسلام

الإسلام لغة مصدر أسلم وهو يأتي بمعنى خضع واستسلم وبمعنى أدى يقال أسلمت الشيء إلى فلان إذا أديته إليه ، وبمعنى دخل في السلم وهو الصلح والسلام وتسمية دين الحق إسلاماً يناسب كل معنى من معاني الكلمة في اللغة (١) .

فالإسلام معنى : هو التسليم لله وتفويض الأمر كله إليه وهو أيضاً : الاستسلام والانقياد لجلال الله وعظمته (٢) .

وحقيقة الإسلام : إخلاص الدين لله (٣) ، فلا مبود سواه .

ومفهوم ذلك : تخليص القلب من أدران الشرك في الظاهر والباطن ، يعبدونى لا يشركون بي شيئاً (٤) ، وتحرير النفس من الرياء ومبالاة الناس وإن الحكم إلا لله (٥) .

وبذلك تتحرر النفس من كل خوف ، وتسمو على كل شرك فيصبح الناس أحراراً متساوين ، سواسية كأسنان المشط . إذ جاء الإسلام ثورة على الشرك والإلحاد كما أنه ثورة الإنسان على العبودية والطفان .

فالحرية والمساواة ، نتيجتان متلازمتان لاعتناق الإسلام . كما أكد الإسلام الصلة المباشرة بين العبد وربّه ، فلا وساطة ولا كهانة .

بذلك حقق للإنسان إرادة حرة طليقة ، لا تتبع إرادة غيره من شفعاء

(١) تفسير المنارج ٣ ص ٢١١ (ط الشعب) .

(٢) الإمام أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ - ٧٦٠ م من الفقه الأكبر ص ١٠

(٣) القرطبي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ - ١١١١ م إحياء علوم الدين ج ١ ، كتاب العقائد

ص ١٥٤ (ط الشعب) .

(٤) سورة النور : آية ٥٥

(٥) سورة يوسف : آية ٤٠

« ووسطاه . دعوة داوية إلى التحرر واستقلال الإرادة وحرية الرأي والفكر .  
وقد جاء الإسلام جامعاً لكل شيء من شؤون الدنيا والآخرة وذلك لقول  
الله تعالى :

« وزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء » (١) .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم :

« تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً أمراً بيناً . كتاب الله  
وسنة نبيه » (٢) .

وفي ذلك ما يوضح أن الإسلام جاء نظاماً وحكماً كما أنه عقيدة وعبادة .  
وهناك شبه إجماع بين علماء الإسلام بل وبين المستشرقين الذين درسوا الإسلام  
وفقهوه على أن الإسلام يتضمن نظاماً كاملاً للحكم نظم شؤون الحياة من سياسية  
 واجتماعية وتشريعية واقتصادية كما بين أصول المعاملات والعلاقات بين الأفراد  
وبين الدول . ولم يشذ من هؤلاء العلماء إلا نفر يسير لا يعتد بقولهم ولا يؤبه  
لرأيهم (٣) .

فيقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (٤) :

« الإسلام دين هداية وسياسة وحكم ، لأن ما جاء به من إصلاح البشر في  
جميع شؤونهم الدينية ، ومصالحهم الاجتماعية والقضائية يتوقف على السيادة والقوة ،  
والحكم بالعدل ، وإقامة الحق ، والاستعداد لحماية الدين والدولة ، فهو لم يأت محمداً

---

(١) سورة النحل آية ٨٩

(٢) السيرة لابن هشام المتوفى سنة ٢١٣ هـ سنة ٨٢٨ م ج ٤ ص ٦٠٤ (الجلي) .

(٣) من الذين أنكروا حل الإسلام صفته السياسية . الشيخ علي عبد الرازق حيث  
يقول في كتابه (الإسلام وأصول الحكم ص ٧٦ وما بعدها) (الإسلام دعوة دينية إلى الله  
تعالى ، ومذهب من مذاهب الإصلاح أما النظام السياسي وأنظمة الحكم فلا أساس لها  
أسسها وقواعدها طبقاً لما تملئهم عليها حاجتهم إليها) .

انظر الرد عليه . الشيخ محمد نجيب المطيعي في كتابه (حقيقة الإسلام وأصول الحكم  
سنة ١٣٤٤ هـ) . والشيخ أحمد عريدي في نظام الحكم في الإسلام محاضرات لطلبة  
الدكتوراه بكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م ص ٤٧ وما بعدها .

(٤) الامام الشيخ محمد عبده تفسير المنار ج ١١ ص ٢٦٤ رواية السيد محمد وشيه رضا .

طقوساً تنظم المبادات وهلافة الإنسان بربه فقط . أو نظاماً مبيناً لقواعد الأخلاق والسلوك لحسب كما جاءت شرائع أخرى سابقة .

ويقول الدكتور عبد الرحمن تاج<sup>(١)</sup> :

« شريعة الإسلام هي شريعة الخلود ، باقية ما بقيت الدنيا ، لا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون رافية بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها الأمم في تدبير شئونها ، وتنظيم حياتها ، صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها ومراحل تقدمها وورقها ، تزودها في كل عصر وفي كل جيل بما يكفل لها السعادة ويسبغ عليها السلام والأمن » .

أما الماوردى<sup>(٢)</sup> فيشير إلى ضرورة قيام الحكم في الدولة الإسلامية بقوله :

« الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

ويؤكد هذا المعنى العلامة ابن خلدون بقوله<sup>(٣)</sup> :

« الخلافة هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا وبأنها خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباع الخليفة على كافة الأمة » .

ويقول الأستاذ الشيخ أحمد هريدى<sup>(٤)</sup> :

« جاء الإسلام للناس بأحكام وتشريعات تنظم شئونهم وأمورهم في كل جوانب الحياة على اختلاف الظروف والأحوال والبيئات والأزمان » .

ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس<sup>(٥)</sup> :

---

(١) الدكتور عبد الرحمن تاج - السياسة الشرعية والفقہ الاسلامی سنة ١٩٥٢

صفحة ٤٦

(٢) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٥

(٣) المقدمة لابن خلدون ص ١١٥

(٤) الأستاذ الشيخ أحمد هريدى . نظام الحكم في الاسلام سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨

ص ٤٨ انظر من هذا الرأي : د. محمد مظلوم الدامى - الحرية السياسية في الاسلام ١٩٦٥

باريس ص ٢

(٥) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية سنة ١٩٦٧

ص ١٦ .

« لم يعد هناك شك في أن النظام الذى أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
والأئمة معه بالمدينة ، إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملى وقيس بمقاييس  
السياسة فى العصر الحديث يمكن أن يوصف بأنه سياسى بكل ما تؤديه هذه الكلمة  
من معنى ، وهذا لا يمنع أنه يوصف فى نفس الوقت بأنه دينى إذا كانت وجهة  
الاعتبار هى النظر إلى أهدافه ودوافعه والاساس المعنوى الذى يرتكز عليه » .

كما نجد فى أقوال المنصفين من المستشرقين ما يؤيد شمول الإسلام لشئون  
الحكم (١) .

فيقول فيتر جيرالد (٢) :

« ليس الإسلام ديناً لحسب ، ولكنه نظام سياسى أيضاً » .

ويقول الأستاذ نالينو (٣) :

« لقد أسس محمد فى وقت واحد ديناً ودولة وكانت حدودهما متطابقة طوال  
حياته » .

ويرى الدكتور شاخت (٤) :

« إن الإسلام أكثر من دين ، إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ،  
وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً » .

ويقرر الأستاذ ستروتمان (٥) :

« إن الإسلام ظاهرة دينية سياسية إذ أن مؤسسه كان نبياً حكيماً ورجل دولة » .

(١) انظر فى ذلك Milliot حيث يقرر أن الإسلام ليس ديناً لعبادة فقط ولكنه  
يتضمن ثقافة أى حضارة بمعناها الحديث نفس فيها نظاماً قانونياً أصيلاً  
La Conception de l'Etat et de L'ordre Légal Dans l'Islam. Paris 1949 P 597

Mohammedan Law Ch 1 P. 1 (٢)

The Caliphate p. 198, (٣)

Encyclopaedia of social sciences Vol. VIII p, 333 (٤)

The Encyclopaedia of Islam IV. p.350. (٥)

ومن أقوال الأستاذ ماكدونالد (١) :

« هنا أى في المدينة تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى . »

ويقول السير توماس آرنولد (٢) :

« كان النبى في نفس الوقت رئيساً للدين ورئيساً للدولة ، أما الأستاذ جيب (٣) فيقول :

« عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المميز في الحكم وله قوانينه وأنظمته الخاصة . »

حتى المستشرق جولد تسير (٤) الذي يعرف عنه عداؤه للإسلام يقول :

« إنه في المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص . »

ولقد نشأ هذا التوافق بين علماء المسلمين والمستشرقين بعد الدراسة المستفيضة للإسلام في مصادره الأولى بما نتوجه بقول الله تعالى :

« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم » (٥) .

وقول النبى الكريم :

« إذا كنتم ثلاثة في سفر فامروا أحداكم » (٦) .

وفي ذلك الدليل الساطع على أن الإسلام جاء نظاماً للحكم ، كما أنه يوجب تنصيب حاكم للمجتمع الإسلامى وبذلك تكون الدولة أمراً واقعاً في الإسلام .

Development of Muslim theology jurisprudence and (١)  
constitutional law.

The Caliphate Oxford 1934 p. 3 (٢)

Mohammedanism 1949 p. 3. (٣)

Le dogme et la loi de l'Islam Paris 1930 p. 17. (٤)

انظر أيضاً . الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس النظريات السياسية الإسلامية سنة ١٩٦٧

ص ١٧ - ١٨

(٥) سورة المائدة : آية ٥٠ .

(٦) ابن تيمية الحسبة و الإسلام ص ٥ محمد بن الحسن - شرح السير الكبير - ١

ص ٤٧ رواه أبو داود في سننه . -



## الفصل الأول النظام الإسلامى

النظام الإسلامى : هو مجموع الاصول والمبادئ الكلية التى فرضها القرآن وقررتها السنة فى تنظيم شئون الحكم ، تلك الاصول والمبادئ التى طبقت فى صدر الإسلام تطبيقاً واقعياً ومستقيماً (١) .

إذا ما تحدثنا عن النظام الإسلامى بهذا المعنى ، فإنما نقصد به ما جاء فى الكتاب الكريم وما ضح فى السنة المطهرة قولاً وفعلًا وتقريراً ، ثم ما طبقه الخلفاء الراشدون فى صدر الإسلام إذ تمسكوا فى إدارتهم لشئون الدولة بتطبيق تعاليم الإسلام الكلية فى شتى نواحي الحياة على النحو الذى يلائم احتياجات العصر ويحقق الخير والصالح .

تلك هى المنابع الأصلية والمصادر الأولى للنظام الإسلامى ، ولما كان الإسلام قد جاء نظاماً دائماً منذ بعث به النبي صلى الله عليه وآله حتى تقوم الساعة ، فلم يكن منطقياً أن يتناول تنظيمًا مفصلاً لكل مبادئ الحكم ، وإلا ما كان هناك مجال لمسيرة التطور فى أحوال الناس والتغير فى الظروف والاختلاف فى العادات .

لذلك وضع الكتاب والسنة المبادئ الكلية لنظام الدولة الإسلامى ، تاركين الفروع والتفاصيل لاجتهاد العلماء تبعاً لظروف كل عصر وعرف كل أمة ، درءاً للشبهة على الناس وتلافياً لمجود القواعد وتخلف المسلمين عن ركب الحضارة فى كل زمان وفى كل مكان .

وهن المبادئ الكلية التى جاء بها الإسلام نذكر على سبيل المثال ما يأتى :

---

(١) د. محمد عبدة العربى، نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦٨ ص ٢٣ دار الفكر بيروت  
انظر كذلك : نظام الحكم فى الإسلام . الأستاذ الشيخ أحمد هريدى . مذكرات  
القسم الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ٤٥  
وكذلك نظام الحكم الإسلامى للدكتور محمود حلى سنة ١٩٧٠ ص ٦

### مبدأ العدل :

جاء مبدأ عاماً مجرداً ، فهو من الاصول السكينة التي تطبقها كل حكومة إسلامية في مجتمعاتها ، فلا تختص به طائفة دون غيرها ، ولا ينفذ في بلد دون آخر ، بل يستوى فيه المسلم وغير المسلم ، والذكر والأنثى ، والابيض والاسود ، والصدى والعدو يقول تعالى « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (١) « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٢) .

أما طريقة تنفيذ هذه العدالة ، وتنظيم القضاء ، وتحديد درجات التقاضى ، وتقرير الفصل بين القضاء والإدارة ، فهذا ما يختص به أولو الامر في كل بلد طبقاً لأعرافهم وحاجاتهم ومصالحهم .

### ومبدأ المساواة :

قرره الإسلام عاماً مطلقاً مجرداً يطبق على المستوى الإنسانى كله ، بلا تمييز بسبب جنس أو لون أو دين أو عقيدة ، فيقول الله تعالى : « يا أيها الناس إنما خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٣) « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تساءلون به والآرام إن الله كان عليكم رقيباً » (٤) .

### ومبدأ الشورى :

شرعته الإسلام ، فوصف الله تعالى المؤمنين بقوله : « وأمرهم شورى بينهم » (٥) .

كما أمر نبيه بذلك فقال جل شأنه

- (١) سورة النساء : آية ٥٨ .
- (٢) سورة المائدة : آية ٨ .
- (٣) سورة الحجرات : آية ١٣ .
- (٤) سورة النساء : آية ١ .
- (٥) سورة الشورى : آية ٣٨ .

« فيها رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظاً لانتفوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » (١) .  
ثم ترك القرآن طريقة تنفيذ الشورى يقررها أهل كل بلد وكل أمة بالطريقة التي تصلح لها .

فقد تكون الشورى ديمقراطية مباشرة ، أو عن طريق نواب الأمة ، وكيفية اختيار هؤلاء النواب ، وهذا يكون ذلك بالانتخاب المباشر أو يختارون ممن تتوافر فيهم شروط خلقية معينة أو صفات خلقية ؟ كل ذلك متروك لأول الأمر في الأمة يقررونه طبقاً لما فيه مصالحهم .

وقد أشار القرآن إلى هيئة — أولى الأمر — وهم قادة الرأي ، وأئمة الفكر الذين ترجع إليهم الأمة في شئونها التشريعية أو التنظيمية ، حين يدعو الأمر إلى التفويض والبحث والاجتهاد ، وأوجب القرآن على الناس الطاعة لهم ، فقال تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » (٢) .

« وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به . ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعليه الذين يستنبطونه منهم » (٣) .  
ثم ترك إلى الأمة وفقهاؤها تحديد هذه الهيئة وشروط تشكيلها واجتماعاتها وعلاقاتها بأجهزة الدولة .

فإذا ما نظرنا إلى نوع آخر من الأحكام وهو : أحكام المعاملات ، وجدنا أن الإسلام راعى إمكان إدراك العقول لوجه المصلحة ووجه الضرر فيها ، وأنها قابلة للتغيير والتبديل طبقاً لظروف الناس وتغير أعرافهم ، واختلاف المسكن وتتابع الزمان .

(١) سورة آل عمران : آية ١٥٩ .

(٢) سورة النساء : آية ٥٩ .

(٣) سورة النساء : آية ٨٣ .

لذلك اكتفى الإسلام بتحديد القاعدة الكلية ، ثم ترك لأصحاب الشأن تعيين طرق تنفيذ هذه المعاملات وشروطها ، إعمالاً لمبدأ حرية الإرادة ، واحتراماً للعقل البشري ، وإطلاقاً لحرية البحث والاجتهاد لاكتشاف الاصلح ، على أن يكون كل ذلك في حدود النصوص التي جاءت بها الشريعة ، ومن ذلك قوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »<sup>(١)</sup> وينهى النبي عليه السلام عن بيع الغرر ، وعن الغبن والاحتكار ، منعاً للاستغلال ومراعاة لمصالح الناس ، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام :

« لا يبيع أحدكم على بيع أخيه »<sup>(٢)</sup> وقوله : « ومن احتكر طعاماً أربعين يوماً بئس منه ذمة الله ورسوله »<sup>(٣)</sup> .

وفيما دون ذلك ، يكون للأفراد أن يحددوا شروط المعاملات وطرق تنفيذ العقود ، فالمسلمون عند شروطهم ، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً .

تلك أمثلة للأمور التي عالجها الإسلام بأحكام كلية ، تاركاً التفاصيل إلى اجتهاد أولى الأمر وأصحاب الرأي في الأمة الإسلامية ، يقررونها حسبما عليه عليهم مصالحهم ومدنياتهم وأعرافهم وظروفهم .

ولا يفوتنا ملاحظة أن تنظيم المسلمين لشؤونهم وأمورهم في جوانب الحياة مقصور على الأحكام الخاصة بنظام الحياة والمعاملات ، أما ما جاء به الإسلام في مجال العبادات والعقائد والتكاليف الشرعية فهو مما يخرج عن هذا النطاق ، إذ أن العقل لا يستطيع إدراك المصاحبة في تقريرها ، كما أنها أمور ثابتة لا تتغير ولا تتبدل بتغير الزمان أو المكان أو باختلاف الأمة<sup>(٤)</sup> .

لذلك جاء الإسلام في هذه الأمور بنصوص وإفافية وأحكام محددة وواضحة ، لا لبس فيها ولا غموض ولا إبهام .

(١) سورة المائدة : آية ١

(٢) الإمام البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ - ٨٦٩ م كتاب البيوع باب ٥٨ - مسلم  
كتاب البيوع حديث ١٤٤٠ .

(٣) الإمام مسلم . المتوفى سنة ٢٦١ هـ - ٨٧٤ م . صحيح مسلم المجلد الرابع ص ١٢٦ .

(٤) الشيخ أحمد هريدي . المرجع السابق ص ٤٨

فقد أوجب القرآن الصلاة وأركانها ، وتولت السنة تحديد سنتها ومواقيتها وطريقة أدائها بما لا يدع مجالاً لزيادة أو نقصان .  
وشرع القرآن الزكاة ، وحددت السنة مقاديرها تحديداً قاطعاً لا تغيير فيه ولا تبديل .

ومثل ذلك ما جاء في نظام الموارث .  
وكذلك فعل الإسلام عند تقريره للفرائض والتكاليف الشرعية كالصيام والحج ، فقد حددت النصوص القطعية — سواء أكانت قرآناً أو سنة — تفاصيل هذه الفرائض والتكاليف بحيث لا يجوز التغيير فيها مهما طال الزمان .

والدين الإسلامى على هذا التصور — وقد جاء لإصلاح البشر في جميع شئونهم التي ذكرناها من مالية وعقائدية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية - لا يتأتى له تنفيذ هذا الإصلاح إلا إذا اجتمع له من أسباب القوة ووسائل للحكم والسيادة ما يحقق به هذا الإصلاح وإقامة هذا الحق . فهل تجتمع للإسلام خصائص القوة والحكم والسيادة ؟

المعروف في الفقه الدستوري : أن شرائط قيام الدولة ثلاثة : إقليم محدد بأرضه ومائه وجوّه ، وشعب متميز يقيم على هذا الإقليم ، وسلطة للحكم تكون لها السيادة (١) ، فهل جاء الإسلام بنظام للحكم حدد السلطات ونظم طرق ممارسة السلطة ؟

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم — إلى جانب أنه نبي الأمة — حاكماً بمعنى الكلمة (٢) يدير شئون الدولة ويقود الجيوش للقتال ، ويحكم بين الناس في قضاياهم . ولم يكن النبي يحكم إلا بما رسمه الله في كتابه تنفيذاً لقوله تعالى : ( وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ) (٣) .

(١) يرجع إلى مؤلفات القانون الدستوري والقانون الدولى في تعريف الدولة .  
(٢) د. السنهوري . الخلاصة رساله الدكتوراه بالفرنسية بجامعة باريس سنة ١٩٤٦ س ٢٦٧ — ٢٦٨ .  
(٣) سورة المائدة : آية ٤٩ ،

ثم كان يوضح بسنته القولية والفعلية والتقريبية ما جاء بمجمل في القرآن .  
وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بني  
ساعدة لاختيار خليفة لرسول الله بعد أن اجتمع أمرهم على وجوب الخلافة ، حفظاً  
لأمر الدولة وذوداً عن العقيدة ، واستمر الأمر على هذا المنوال كلما مات خليفة  
اختار المسلمون خليفة آخر .

ونظم الإسلام شئون الحكم : لجعل الحكم الأمة ، واختار له نظام الشورى  
وجعل للأمة حق تولية الخليفة وحق عزله (١) .

والخليفة : هو الذى يتولى الحكم وهو يمثل السلطة التنفيذية بفروعها الداخلية  
والقتالية والخارجية (٢) .

وأولو الأمر : هم الذين يمثلون السلطة التشريعية (٣) ، ويصفهم القرآن بقوله :  
« وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى  
أولى الأمر منهم لعليه الذين يستنبطونه منهم » (٤) .

ومن خلف هؤلاء جميعاً ، الأمة الإسلامية ، وهى صاحبة السلطة الحقيقية (٥) ،  
تتولى تنصيب الخليفة كما تتولى عزله إذا فقد شرطاً من شروط الولاية وفى ذلك  
يقول الخليفة الأول أبو بكر : « أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيت فلا  
طاعة لى عليكم » (٦) ويقول الخليفة الثانى عمر بن الخطاب : « ومن رأى منكم فى  
إعوجاجاً فليقومه » فيقول له فرد من المسلمين : والله لو وجدنا فيك إعوجاجاً  
لقومناه بحد سيوفنا — فيقره عمر على ذلك بقوله : « الحمد لله الذى وجد فى أمة  
عمر من يقوم لإعوجاج عمر بحد السيف » (٧) .

(١) الشيخ محمد عبده . تفسير المنار . رواية السيد محمد رشيد رضا ج ١١ ص ٢٦٤ .

(٢) الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - سنة ١٠٥٨ م . الأحكام السلطانية ص ٥ .

(٣) الشيخ محمد عبده . المرجع السابق ص ٢٦٥ - الشيخ أحمد هريدى . المرجع

السابق ص ٤٨ - ٤٩ .

(٤) سورة النساء : آية ٨٣ .

(٥) الامام الشيخ محمد عبده . تفسير المنار ج ١١ ص ٢٩٥ .

(٦) ابن قتيبة المتوفى سنة ٩٧٠ هـ - ١٥٦٢ م . الامامة السياسية ص ١٩٠ ج ١ ص ٢٧ .

(٧) حياة محمد لـ دكتور محمد حسين هيكل ص ٤٨٤ ،

٤ . محمد عبده الله الربيعي . نظام الحكم فى الاسلام ص ٨١ .

وهو هؤلاء وأولئك ، صاحب السيادة وهو الله تبارك وتعالى ، فإنه وإن كانت السلطة للأمة فإن السيادة لله وحده خالق الكون ، ولا يجوز للأمة أن تشرع بغير ما أنزل الله (١) : « قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير » (٢) .  
« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » (٣) .

وكما عني الإسلام بتقرير العلاقة بين السلطات بعضها ببعض ، فإنه كذلك حدد الروابط بين الأفراد والسلطات ، وبين الأفراد بعضهم ببعض ، وأحاط بما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية ولم تنشأ القوانين إلا لصيانتها والمحافظة عليها .

وفي سبيل ذلك دعا القرآن الكريم المجتمع بقوله « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (٤) .

لذلك قرر الإسلام إقامة هيئة أو هيئات في المجتمع الإسلامي تكون مهمتها تحقيق هذه الأغراض الثلاث ، وهي وظائف تقوم على كل منها الهيئة المنوط بها تنفيذها باسم المجتمع الإسلامي ، وهذه الوظائف الثلاث هي جماع شئون الحكم في الدولة .

فالدعوة إلى الخير تشمل تحقيق الرخاء والرفاهية ، وكفالة سعادة الناس ، وحفظ الأمن ، وتوفير مطالب الحياة .

والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر : يشملان كل نشاط الدولة ، من توزيع العدالة ، والدفاع عن البلاد ، وإقامة الحدود ، واحترام العقود ، والوفاء بالعهود (٥) .

وبمجموع هذه الوظائف هو ما يمبر عنه — بالمصلحة — فالإمام ونوابه وأهوانه وأهل الحل والعقد — إنما يكون تصرفهم منوطاً بالمصلحة .

(١) أبو الأعلى المودودي ، نظام الحياة في الإسلام . دار الفكر بيروت ص ٢٥-٢٧

(٢) سورة آل عمران : آية ٢٦ .

(٣) سورة المائدة : آية ٤٩ .

(٤) سورة آل عمران : آية ١٠٤ .

(٥) د. محمد عبد الله العربي المرجع السابق ص ٩٠

ولقد حدد الفقهاء مدلول المصلحة بأنها المحافظة على مقاصد الشرع . وهي حفظ الدين والنفس والعقل والدنل والمال (١) .

ولتحقيق هذه المقاصد شرع الإسلام حقوقاً للأفراد ، وكفل لهم حريات يمارسونها ، وحقق لهم المحافظة على ممارستها ، وزجر وعاقب على الاعتداء عليها ، كما سيأتى تفصيله .

وحقق المساواة بين الناس فى العدالة والقضاء وفى التشريع والحكم . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : الناس متساوون كأسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى (٢) .

بذلك يكون الإسلام قد بين نظم الحكم ، ونظم الهيئات وحدد العلاقة بينها ، ثم أكد حقوق الأفراد وحرياتهم ، وأوضح الواجبات الملقاة عليهم ، وذلك حماية لهم وتحقيقاً للخير ، وإبعاداً للفساد والشر ، كما أعلن المساواة بين الناس .

تلك هى دعائم النظام السياسى ، قامت منذ تأسيس دولة الإسلام لا تدع مجالاً لمنكر على الإسلام أنه جاء بنظام شامل للدولة وحدد مبادئ واضحة للحكم . ووضع دستوراً ينظم هيئات الدولة ، وقرر الحقوق والحريات العامة

---

(١) السباسة العرعبة للشيخ عبد الرحمن فاج ص ٤٨ - ٥٢ وأستاذنا الشيخ ركريا البرديسى ( أصول الفقه ) ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(٢) روى الديلمى نقلاً عن محلولى كشف الحفا ومزيل الالتباس ٢٠ ، ص ٣٢٦ .

( ١١ - الحريات )



## الفصل الثاني

### مصادر الحرية في الإسلام

#### نبذة تاريخية

ظهر الإسلام وسط نظم متباينة فيما يحيط بجزيرة العرب من البلاد ، نظم قوجهاا تعاليم طبقية تختلف في مصادرها ، وإن كانت تتفق جميعها في إنكار الحرية على عامة الشعب لكي تكون مة صورة على الطبقة الحاكمة لا تتمداها إلى غيرها .

ففي بلاد الروم ، حيث تسود المسيحية : اتخذت الكنيسة من سلطتها الدينية ما تسيطر به على الشعب ، ووضعت من التعاليم الدينية ما أضفت به على رجال الكهنوت لوناً من القداسة حتى أنهم أخصموا الملوك لسلطتهم وبذلك نظروا للناس من على : فعاملوهم كما تعامل الأنعام ، وعاقبوا من تجرأ على مخالفتهم بأقصى العقاب ، وضادوا حرية الفكر حتى أنهم حظروا إهلال النظريات العلمية التي لا تزوق لهم ، فقد أحرقوا بيثة العالم الفلكي ( جاليليو ) حينما أعلن نظريته التي تقول بأن الأرض كروية (١) .

وفي فارس فارس حيث تسود الوثنية ، والعقول تأتية في جهال الظلمات الفكرية : كان الشعب يعاني ضروباً من الظلم والوانا من الاستبداد ، تحت وطأة الاكاسرة الحاكين ، والأثرياء الذين يحيطون بهم ، ويتمتعون معهم بلذة الحياة الناعمة والترف ، وكانت مصادرهم التشريعية العليا تقول : بأن الاكاسره يحكمون الشعب بتفويض من الإله . فهم الذين يهبون الشعب ما شاءوا من حقوق ، وهم في ذلك ينفذون مشيئة الإله فلا يسألون عما يفعلون (٢) .

(١) الشيخ أحمد هريدي : المرجع السابق ص ١١ ، ١٢ .

(٢) الشيخ أحمد هريدي ، المرجع السابق ص ١٢ . د . ثروت هدي . أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى سنة ١٩٦٧ . ص ٣ - ٣١

أما اليهود المنتشرون في الجزيرة العربية : فكانوا يعتقدون أنه شعب الله المختار فهم وحدهم الذين يتمتعون بالحقوق والحريات ، وغير الإسرائيليين لم يخلقوا إلا ليكونوا رقيقاً للإسرائيليين . كما أن الكنعانيين وهم جيرانهم ، شعب وصنيع وذلك بمقتضى دعوة دعاها نوح على ابنه حام ولسله (١) .

تملك نبذة باللغة الإيجاز في الحرية ومصادرها في النظم السابقة وقت أن بزغ نور الإسلام فما هو موقف الإسلام من الحرية في هذا الجو المحيط به .

## المبحث الأول

### أصول الحرية في الإسلام

جاء الإسلام ليرفع من كرامة الإنسان من حيث هو لإنسان : فأعلى القيم البشرية وأعاد للفرد كرامته المسلوبة ، وكفل له الرزق والطيبات ، وحقق له أفضليته على كثير من المخلوقات ، فأعلن تعاليه القدسية ، ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً (٢) ووضع الأسس التي تكفل التخلص من نظام الرق (٣) وأبطل استعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلا عبودية إلا لله الفرد الصمد ، وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاقبلوا ، (٤) وهدم نظام الطبقات من أساسه : فأعلن أن الناس سواسية لا يتفاضلون إلا بالتقوى ، يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، (٥) يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً ، (٦) . وفي ذلك تقرير لوحدة الأصل بما يقتضى عدم التمايز بالجنس أو الطبقة .

(١) الشيخ أحمد هريدى المرجع السابق ص ١٢ ، د . عمر ممدوح تاريخ . القانون

للمرجع السابق ص ٧٨

(٢) سورة الاسراء : آية ٧٠ .

(٣) سنعالج هذا الموضوع فيما بعد .

(٤) سورة المؤمنون : آية ٥٢ .

(٥) سورة الحجرات : آية ١٣ .

(٦) سورة النساء : آية ١

وهدم الإسلام الشرك تأسيساً للتوحيد ، وأرسى قواعد الحرية السياسية توسطاً  
بين النقيضين القسر والانطلاق فالذى أرسى هذه المبادئ فى قلوب معتققي الدين  
الجديد . وما هو الأصل الذى تنبع منه ؟

لا شك أن تعميق هذه المبادئ فى الضمائر ، إنما كان سببه السلوك التربوى  
الذى اتبعه النبى صلى الله عليه وسلم فى إنقاذ الأمة من شقاءها : فقد سلك مسلك  
الابتداء أولاً بفك العقول من تعظيم غير الله والإذعان لسواه ، وبذلك هدم  
حصون الاستبداد وهكذا كان البدء بتحرير العقيدة هو أساس الحريات  
ولب المبادئ (١) .

ومضى ثبتت العقيدة أدرك الناس الخير والشر ، والصالح والفاسد ، والعدل  
والظالم فاتبعوا الخير والعدل ، وابتعدوا عن الشر والظلم ، وما جاء الإسلام  
إلا لينهى عن هذه ويأمر بتلك ، وفى ذلك يقول ابن القيم (٢) «إن الله أرسل رسوله  
وأنزله كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض ،  
فإذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم  
شرع الله ودينه ورضاه وأمره » .

وإذا ما رجعنا إلى الأحكام الشرعية (٣) وجدنا أن الغاية منها تحقيق مصالح  
الناس والعدل بينهم ، فصلحة أى فرد أو مجتمع تتكون من عناصر ثلاث : أمور  
ضرورية لا تقوم حياة الفرد والمجتمع إلا بها ، وأمور حاجية لا تيسر الحياة

(١) فتاوى عثمان . دولة المنكره مكتبة وهبه بالقاهرة ص ٨٢ .

(٢) ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ - ١٣٥٠ م الطرق الحكيمة تحقيق محمد حامد الفقى  
سنة ١٩٥٣ م ص ١٤ .

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية ١٣٥٠ هـ ص ١٧ ، ابن القيم  
لإعلام الموقعين سنة ١٣٧٤ هـ ص ٣ ، ص ١٤ . الموافقات فى أصول الشريعة للإمام أبى إسحق  
الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ، ١٣٨٨ م — المكتبة التجارية الكبرى الجزء  
الرابع صفحة ٢٧ وما بعدها — ابن القيم . الطرق الحكيمة ص ١٤ — الشيخ عبد الرحمن فاج  
السياسة الشرعية والفقه الإسلامى ص ٥٣ — أستاذنا الشيخ محمد زكريا ابردى أصول  
الفقه سنة ١٩٦٩ م ، ص ٤٤٠ وما بعدها .

وتغلو من العمر والهرج إلا بها ، وأمور كالية أو تحسينية لا تكمل الحياة ويتم نظامها إلا بها ، وقد كفلت الشريعة الإسلامية كل واحد من العناصر الثلاثة بنوعين من الأحكام : أحكام توجده وتحققه ، وأحكام تمنونه وتحفظه ، وهذا كفلت مصالح الناس .

فالدين . ضرورى للحياة . وقد شرعت أحكام الإيمان والعقائد والعبادات لتكوينه وإقامته ، وشرعت أحكام الجهاد والدعوة والإرشاد لحفظه وحمايته .  
والنسل : ضرورى للحياة ، وقد شرعت أحكام الزواج لإيجاده ، وشرعت العقوبات على قتل النفس وتحريم الإلقاء بها إلى التهلكة والأذى والضرر لحمايته ودفع العدوان عنه .

والمال : ضرورى للحياة ، وقد شرعت المعاملات والمبادلات وطرق السعى لكسبه وتحصيله ، وشرعت العقوبات على السرقة والنصب وإتلاف مال الغير لحفظه وصيانه . وهكذا العرض والعقل ، وكل ضرورى للفرد والأمة شرعت له فى الإسلام أحكام توجده وتحققه ، وأحكام تحفظه وتكفل بقاءه .

وكما كفل الإسلام الضروريات بهذه الأحكام ، كفل الحاجيات والكاليات بتشريع أنواع عدة من المعاملات والمبادلات ، وبإتريض للكافرين بأحكام فيها تخفيف عنهم إذا شقت عليهم العزيمة ، وإباحة المحظورات عند الضرورات أو الحاجات وتشريع آداب المعاملة وأحكام الطهارة . فاشرع الله حكما فى الإسلام لإلا لكفالة أمر ضرورى للناس أو لرفع الهرج عنهم أو لتكميلهم وتجميل حياتهم ، وهذه هى عناصر مصالحهم

كما أن الظواهر والعموميات ، والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة ، فى أعيان مختلفة وقائى مختلفة فى كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه يؤخذ منها أن التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التى هى أسس مصالح الناس .  
فأحكام الشريعة ما شرعت إلا لمصالح الناس .

وقد كانت الدعوة إلى التكاليف الشرعية متبوعة بذكر غاياتها . وقد سنخلص

علماء التشريع الإسلامى — تحقيقاً لهذه الغاية — من نصوص الشريعة الإسلامية وروحها مبادئ تشريعية عامة تستهدف تحقيق مصالح الناس وإقامة العدل بينهم . واستنبط العلماء كثيراً من المبادئ الفرعية استقوها من المصادر الرئيسية ، وهى القرآن والسنة فمن هذه المبادئ :

المبادئ الخاصة بالاباحة الأصلية وأساسها قول الله تعالى :

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » (١) وهذه الآية هى الدليل القطعى على القاعدة المعروفة عند الفقهاء « الأصل فى الأشياء المخلوقة الاباحة » ، (٢)

وعلى ذلك فإذا كان هناك حظر فإنما يكون ذلك فى سبيل تحقيق الغايات السابق الإشارة إليها . كما استنبطوا من قول الرسول الكريم « كل مولود يولد على الفطرة » أن الأصل فى الإنسان البراءة : فلا يجوز معاقبته إلا إذا ثبت انحرافه عن الحق أو ابتعاده عن العدل .

وما ثبت باليقين لا يزول بالشك : فليس هناك محل لأخذ الناس بالريبة والشائعات .

وكذلك المبادئ الخاصة برفع الضرر ، وأساسها : قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » ، (٣) .

الضرر ترفعاً يزال : فلا يجوز ترك المضرور يعاني من الضرر الواقع عليه . والضرر لا يزال بالضرر : فلا يترك للإنسان الحرية فى الإضرار بغيره ليزيل ضرراً وقع عليه .

ويرتكب أخف الضررين لانتقاء أشدهما ، وهذا موضوع نظرية التمسف فى استعمال الحق .

ويرتكب الضرر الخاص لانتقاء الضرر العام .

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

(١) سورة البقرة: آية ٢٩ .

(٢) تفسير المنارج ١ ص ٢٠٦ ( الشعب ) .

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرک وأورده مالك فى الموطأ .

ومن المبادئ الخاصة برفع الحرج وأسائها قول الله تعالى :

« وما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢) .

الحرج شرعاً مرفوع — المشقة تجلب التيسير — الحاجات تنزل منزل  
الضرورات في إباحة المحظورات — الضرورات تبيح المحظورات — الضرورات  
تقدر بقدرها .

ومن المبادئ الخاصة بسد الذرائع وأسائها قول النبي صلى الله عليه وسلم  
« من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » الوسائل تأخذ حكم الغايات ، كل  
ما يقضى إلى المحظور فهو محظور ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، إلى  
غير ذلك من المبادئ التشريعية التي هي دستور الأحكام الشرعية ، والتي لا يرتاب  
منه في أنها مبادئ منطقية عادلة ، لا تتنافى مع أى مبدأ شرعى عادل ، وقد  
وسمت مصالح الناس على اختلافهم (٢) .

ومصادر التشريع الأساسية (٣) كما سبق أن ذكرنا هي : الكتاب والسنة فإذا  
ما بحثنا في هذين المصدرين وجدنا الأحكام كلها تستهدف الغايات السابق الإشارة  
إليها ، وبمضى آخر : فإن هذه الغايات هي الأصول التي اعتبرها الإسلام في تقريره  
للحريات العامة ومداها ونطاقها وحدودها ، لذلك جاءت الأحكام مبررة معلة  
في معظم الحالات ، وتحقيقاً لهذه الغايات واستهداء بهذه العلة أدلى الفقهاء  
بدلوهم في استنباط الأحكام ، لتساير تطور الظروف وتحدد الوقائع ، اغترافاً

(١) سورة الحج : آية ٧٨

(٢) من أبحاث مؤتمر رابطة الإصلاح الاجتماعي في مؤتمر الإسلام والإصلاح الاجتماعي  
سنة ١٩٣٨ الشيخ عبد الوهاب خلاف .

(٣) الشاطبي — الموافقات ج ٣ ص ٥ وما بعدها . تفسير المنار سنة ١٩٥٣ الطبعة  
الأولى ج ١١ ص ٢٦٧ — ٢٦٨ — الشيخ خلاف المرجع السابق ص ٥ — الشيخ  
عبد الرحمن حجاج المرجع السابق ص ٥٢ وما بعدها — أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسي  
المرجع السابق ص ١٦٧ — الدكتور محمد سلام مذكور . تاريخ التفرع الإسلامي ومصادره  
سنة ١٩٥٩ ص ٢٥ وما بعدها د. مصطفى زيد . المصلحة في التفرع الإسلامي . وهم الدين  
الطوحي سنة ١٩٥٤ ص ٢٠ وما بعدها .

من معين المصادر الرئيسية وتناولها بالاستقراء والاجتهاد وبذلك ظل الفقه الإسلامى حياً ينبض بالحياة قابلاً للتطور .

## المطلب الأول

### مسلك الإسلام فى تقرير الحريات

لما كان الإسلام دين الفطرة ، لذلك جاء متمشياً مع ظروف الحياة فى مختلف أزمانها وتباين أماكنها ، فكان منطقياً أن تكون قواعد أحكامه فى مصادرهِ الرئيسية ، وكذلك أصول شرائعه متسقة مع فطرة الإنسان فكان من وصف القرآن للإسلام أنه « فطرة الله التى فطر الناس عليها » (١) .

لذلك كانت التوجيهات العليا التى قررها القرآن بما لا يتعارض مع الأعراف والعادات أما المسائل الفرعية التى تختلف من وقت إلى وقت وتتغير من مكان إلى مكان تبعاً لتغير العرف وطبقاً لظروف كل أمة ، فقد تركت لنظر أهل الاجتهاد فى كل أمة وفى كل زمن ، وبذلك كان القرآن مطابقة لمطالب العقل ، غير متشكراً لما فطرت عليه طبيعته ، ولا متجاهل مبلغ سلطانه وآثاره فى الحياة الاجتماعية (٢) .

ولما كان الإنسان بطبيعته واستجابة لمطالب عقله ، ميالاً لمعرفة همل ما يحيط به من أمور وما تحسه مشاعره من أحاسيس وما يشغله من ظواهر فقد استجاب القرآن لهذه الفريضة وعلّل الأحكام وبذلك دعا المسلم إلى إنعاش هذه الفريضة وتنشيط هذه الطبيعة فشجعه على التفكير والتدبر ، ولم ينظروا فى ماسكوت السموات والأرض (٣) وعاب على أناس أنهم ألغوا عقلهم وعطلوا تفكيرهم فقالوا : « حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (٤) ، وإنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون (٥) .

---

(١) سورة الروم : آية ٣٠

(٢) الشيخ أحمد هريدى . المرجع السابق ص ٤٨

د . مصطفى زيد . المرجع السابق ص ٢٨

(٣) سورة الأعراف : آية ١٨٥

(٤) سورة المائدة : آية ١٠٤ (٥) سورة الزحرف : آية ٢٣

وبذلك: فقد جاء الإسلام مقررّاً للمبادئ السامية والاحكام القويمة . وما كان الله ليضيع إيمانكم<sup>(١)</sup> ، وإن مع العسر يسراً<sup>(٢)</sup> ، وقول النبي الكريم . يسروا ولا تيسروا إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبق ، — وحتى في أداء العبادات — من أم بالناس فليخفف .

فهمة القرآن في البشر كانت رسم أيسر الطرق إلى الهداية ، وإبعادهم عن مواطن الضرر ، وحفظهم من مسالك الهلاك ، والأخذ بحجزهم عن النار ، وذلك في أسلوب تهديدي تعليمي . والأدلة على ذلك كثيرة فتحرير الخمر والميسر والأسلوب الذي اتخذه القرآن في هذا التحريم ، يختلف اختلافاً كاملاً عن الأسلوب الذي اضطرت الأمم الغربية إلى اتخاذه أخيراً في هذا المجال .

وحرية التفكير ، وحرية النشر ، وحقوق الزوجة ، وحرية الفرد ، تلك التي قررّها الإسلام بأسلوبه الهادي المتزن ، يختلف اختلافاً واضحاً عن الطرق التي تقررت بها هذه الحريات بعد ثورات دينية وسياسية أزهقت فيها أرواح ومالت فيها دماء .

وفي ذلك يقول الشيخ عبد العزيز جاديش<sup>(٣)</sup> :

« وقف القرآن الكريم في جميع مقاماته ، لدى ما اقتضته طبيعة الدين الذي جاء به ، فإذا دعا إلى عقيدة ، أو ركن من أركان الدين تجافى عن الالتزام التي لا تحيط بها العقول ولا تدركها الأفهام ، وكلنا همّ تلقين أمر من أصوله ، بدأ بالمقدمات النظرية ، ثم ينتهي بالتحذير من جحودها عناداً وكفراً . وكذلك كما يقول تعالى في آية : لهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة<sup>(٤)</sup> وآية : لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل<sup>(٥)</sup> .

وقد وضعت في حياة النبي عليه السلام القواعد الكلية ، وأنشئت الأحكام

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣

(٢) سورة الانعام : آية ٦

(٣) الشيخ عبد العزيز جاديش الإسلام في الفطرة والحريّة كتاب الهلال رقم ٦٨ ص ١٣١

(٤) سورة الأنفال : آية ٤٢

(٥) سورة النساء : آية ١٦٥



ويُسنّ بحملها وقيد مطلقها ، وخصّصها عامها ، ونسخ ما شاء الله أن ينسخ منها ، ونصّ على علة ما شرع جزئياً ليأخذ حكم السكلى ، ويمكن تطبيق ذلك الحكم على ما يحدث من قبيل ذلك الجزئى فى كل زمن وفى جميع الأحوال (١) .

وبعد وفاة النبى عليه السلام اجتهد الصحابة والتابعون فى استنباط الأحكام ، لمسيرة الحوادث الجزئية المتجددة ، وإيجاد الأحكام لها .

## المطلب الثانى

### هل الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة

تختلف النظريات فى إيضاح مكان الحريات العامة: هل هى مقررة بالنصوص وما عداها يكون محظوراً ؟ أم أن الأصل فى الأشياء الإباحة ولا يجوز تقييد الشيء أو الفعل أو حظره إلا بنص خاص ؟ .

إذا رجعنا إلى الفقه الإسلامى وجدنا خلافاً بين آراء الفقهاء فى هذا الموضوع .

فيقول الإمام ابن تيمية (٢) : « من استقرأ للشريعة فى موارد ومصادرها وجدها مبنية على قول الله تعالى « فمن اضطر غير باع ولا عاد فلا إثم عليه » (٣) . « ومن اضطر فى شخصه غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم » (٤) فكل ما احتاج إليه الناس فى معاشهم ، ولم يكن سببه معصية — هى ترك واجب أو فعل محرم — لم يحرم عليهم لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس بباع ولا عاد . »

---

(١) الشيخ محمد على السابى — نشأة الفقه الاجتهادى وأطواره من سلسلة البحوث الإسلامية الكتاب التاسع ص ١٢

(٢) الدكتور مصطفى زيد المرجع السابق ص ٥٧ وما بعدها، ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ١٣٢٧ م . السياسة العربية القاهرة ١٣٨٧ هـ ص ٩٠

(٣) سورة البقرة : آية ١٧٣

(٤) سورة المائدة : آية ٣

وبهو - الإمام ابن قيم الجوزية(\*) ، وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والالتزامات وغيرها بالشرط ، أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة ، فلا يستغنى عنه المسكف . ثم هو يورد مناقشة ابن عقيل الحنبلي لأحد الشافعية فيما قاله الشافعي من أنه ( لا سياسة إلا ما وافق الشرع ) حيث يقول : السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يكن يصنعه الرسول ولا نزل به الوحي فإن أردت بذلك : ما وافق الشرع أنه لم يخالف ما نطق به الشرع ، فصحيح ، وإن أردت : لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتشيل ما لم يحده عالم بالسنن ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف وتحريق على رضى الله عنه للزنادقة ، ونفى عمر بن الخطاب رضى الله عنه لنصر بن حجاج ، السكفي .

ولأصحاب أحمد فتاوى كان أساسها المصلحة العامة ، من بينها : فتاوى بجواز إجبار المالك على أن يسكن في بيته من لا مأوى له إذا كان فيه فراغ يتسع له ، أو كما قال ابن القيم (١) .

— فإذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكن في بيت لإنسان لا يجدون سواه وجب على صاحبه بذله بلا نزاع .

وأصحاب هذا الرأي على أن الأحكام الشرعية مدارها المصلحة والعرف ما دامت لا تخالف قاعدة كلية وما دامت تتفق مع مبادئ الشريعة وقوانينها ، وبمعنى آخر : فإن الأعمال والأشياء الأصل فيها الإباحة ولا يكون حظرها إلا بمخالفة لنص ، أو تعارض مع حكم . أو تصادم مع المصلحة والعرف وهما من مصادر التشريع .

فكون بعض الأحكام الشرعية ليست واردة في الكتاب أو السنة تفصيلاً لا يفيد عدم وصفها بالشرعية ولكن الذى يمنع هنا هذا الوصف المخالفة الحقيقية لنص من النصوص التفصيلية التى أريد بها تشريع عام للناس فى كل زمان ومكان .

(١) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٣

(٢) المرجع السابق ص ٢٦

فإذا ما انتفت هذه المخالفة وكانت متمشية مع روح الشريعة ومبادئها العامة كان نظاماً إسلامياً وسياسة شرعية<sup>(١)</sup> .

يقول ابن حزم : « والشريعة كلها إما فرض يعصى من تركه ، وإما حرام يعصى من فعله وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصى من فعله ولا من تركه »<sup>(٢)</sup> .

ويروى البخارى فى حادثة « بريرة » التى اشترط أهلها فى بيعها للسيدة عائشة أن يكون لهم ولاؤها ، قوله صلى الله عليه وسلم « ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله : ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق »<sup>(٣)</sup> .

وليس معنى هذا : أن كل ما يشترط فى العقود يكون باطلا متى كان غير وارد فى كتاب الله : القرآن ، وإنما معناه : أن الشرط لا يعمل عليه ، وهو شرط باطل إذا كان يخالف كتاب الله : أى ما كتبه الله شريعة للناس ، وذلك كشرط يلحق ضرراً بالمشروط عليه ، وكشرط يحرم ما أحل الله أو يحل ما حرم الله ، وهذا ما صرح به فى حديث الترمذى من قوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون على شروطهم ، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً »<sup>(٤)</sup> .

ويقول الإمام ابن حزم<sup>(٥)</sup> فى ذلك « قال قوم : الأشياء كلها فى العقل قبل ورود الشرع على الحظر ، وقال آخرون : بل على الإباحة ، وقال آخرون بل هى

(١) الشيخ عبد الرحمن تاج المرجع السابق ص ١٠

(٢) المهلى لأبى محمد على بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ١٠٦٣ م طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ

ج ١ ص ٦٢ — ٦٤

(٣) الإمام البخارى . المتوفى سنة ٢٥٦ هـ ٨٦٩ م — صحيح البخارى الجزء الثالث جاب الشروط والولاء .

(٤) ابن القيم . اعلام الموقعين ج ١ ص ١٠٧ — رواه الترمذى

(٥) ابن حزم الأحكام فى أصول الأحكام القاهرة ١٣٢٥ هـ ١ ص ٥٢ وما بعدها

١ على الحظر حاشا الحركة العقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط، وقال آخرون .  
بل هي على الإباحة حاشا الكفر وجحد المنعم ، وقال آخرون وهم جميع أهل  
الظاهر وطوائف من أصحاب القياس: ليس لها حكم في العقل أصلاً لا يحظر ولا يباحة  
وإن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة .

ويرى ابن حزم أن هذا هو الحق الذي لا يجوز غيره .

وقد انبرى بالرد على من قال يحظر الأشياء في العقل قبل ورود الشرع بحجة  
أن الأشياء كلها ملك لله عز وجل . ولا يجوز أن يقدم على ملك مالك إلا بإذنه  
انبرى بالرد على ذلك بقوله: إنه لم يحرم الإقدام على ملك غيرنا بنفس العقل ،  
ولمّا حرم ما حرم من ذلك ورود الشرع بتحريمه . . . . . وقد وجدنا المالك  
للمسكة قد أمرنا تعالى بأخذه منه كرهاً فيما لزمه من نفقة زوجته التي هي لعلها أغنى  
منه وأقدر على المال فأين ذاك مما يقولون من أن الإقدام على ملك مالك بغير  
إذنه حرام محرم في العقل ؟ .

وكذلك رد على من قال يباحة الأشياء في العقل قبل ورود الشرع بحجة قوله  
تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، (١) بأن الحظر شيء والعذاب شيء آخر .  
لأن الأشياء لو ورد الحظر فيها بنص جلي إلا أنه لم يأت وحيد على مرتكبيها لم يجز  
لأحد أن يقول : إن الله تعالى يعذب من خالف أمره . وليس في كون المرء عاصياً  
أو كافراً ما يوجب أن يعذب ولا بد . وإنما علينا بوجوب العذاب من طريق  
القرآن والخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولولا ذلك ما علمناه .

وانتهى ابن حزم بأنه لا يقول إن في العقل إباحة شيء ولا حظره . وإنما  
فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب فقط . وبالجملة فكل شيء  
يعارض به القائلون بالإباحة أو الحظر في دعوى مجردة . ثم يقول ابن حزم (٢)  
وتم بطل كلا المذهبين معاً بحول الله وقوته . قال الله تعالى : ولا تقولوا لما

(١) سورة الإسراء . آية ١٥

(٢) ابن حزم المراجع السابق ص ٥٨

تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال ومبدا حرام لتفتروا على الله الكذب، (١)  
 يقول تعالى : قل أرايتم ما أنزل الله لسكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً .  
 قل الله أذن لسكم أم على الله تفترون ، (٢) .

ففي هاتين الآيتين نص واضح على تحريم القول في شيء من كل ما في العالم لأنه  
 حرام أو لأنه حلال . فبطل بذلك قول من قال : إن الأشياء قبل ورود الشرع  
 على الحظر أو على الإباحة .

والذي نقول به : إن ما جاء في رأى الإمام ابن حزم من أن العقل ليس فيه  
 حظر أو إباحة إنما هو خاص بالأمور الكلية التي وردت في الكتاب والسنة ،  
 وهي لا شك في أنها مقصورة على هذين المصدرين الرئيسيين ( وما آتاكم الرسول  
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) (٣) . أما ما لم يرد فيه نص في المصدرين المذكورين ،  
 فإنه متروك لاجتهاد الفقهاء في كل عصر وكل مصر يديحونه أو يحظرونه طبقاً  
 لما تليه المصلحة والعرف والحق والخير ، ما دام ذلك لم يعارض نصاً . فلا  
 سياسة إلا ما وافق الشرع بالمعنى الذى سبق أن أشار إليه ابن القيم .

ودليلنا على إباحة ما لم يرد نص يحظره ، ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 أنه قال : ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم  
 على أنبيائهم . فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء  
 فخذوه ، (٤) .

يقول ابن حزم (٥) : لقد جمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها  
 ففيه أن ما مكنت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح  
 وأن ما أمرنا به فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط .

(١) سورة النحل: آية ١١٦

(٢) سورة يونس: آية ٥٩

(٣) سورة الحشر: آية ٧

(٤) ابن حزم - المحلى طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ ج ١ ص ٦٢ — ٦٤

(٥) المرجع السابق

على أن هذا المباح قد يجد ما يقيده إذا دعت لذلك ضرورة أو مصلحة (١) أو  
توقع إفضائه إلى مفسدة عامة فقد منع عمر بن الخطاب رضى الله عنه التزوج  
بالكتائب في بعض الظروف رعاية للمصلحة العامة (٢) كما حذر على أعلام المهاجرين  
أن يخرجوا من المدينة إلا بإذن وإلى أجل حرصاً منه على الإبقاء على مشورتهم  
ولكى يظلوا على أوضاع الإسلام الأولى (٣) ومنع الناس من أن يأكلوا اللحوم  
يومين متتالين حتى يكون هناك مجال لتداولها بين الناس (٤)

- 
- (١) الشاطبي . الموافقات ج ١ ص ١٨٥  
(٢) الطبري المتوفى ٣١٠ هـ — ٩٢٢ م . تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ١٤٧  
الكمال بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ — ١٤٥٦ م . فتح القدير ج ٣ ص ١٣٥  
الجبصان المتوفى ٣٧٠ هـ — ٩٨٠ م . أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٩٧  
(٣) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٠ ، الدكتور محمد سلام مذكور . الاباحة عند الأمويين  
والفقهاء ص ٣١٥  
(٤) أم هانئ بن الجوى . عمر بن الخطاب ص ٦٨

## الفصل الثالث

### الحق والحرية

يعترف فقهاء القانون الحق بأنه تلك الرابطة القانونية التي بمقتضاها يخول لشخص على سبيل الأفراد والاستثناء التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر (١).

كما يقسمون الحقوق إلى نوعين : حقوق سياسية وحقوق مدنية . والحقوق المدنية إما :

حقوق عامة : وهي الحقوق اللازمة للفرد كحماية شخصه وكفالة حريته.

وحقوق خاصة : وهي حقوق الأسرة والحقوق المالية .

والحقوق العامة هي موضوع القانون الدستوري ومن أمثلتها الحريات أو الرخص العامة كحرية التنقل وحرية الاجتماع وحرية الرأي وحرية العقيدة وحرية المسكن .

وهي حقوق مشتركة بين الناس فلا يستأثر بالتمتع بها أحد على سبيل الاستثناء والأفراد . وبذلك لا تتفق مع المعنى الاصطلاحي الدقيق للحقوق إلا أنها في نفس الوقت تعطى للأفراد سلطات معينة يسبغ عليها القانون حمايته من أى اعتداء يقع عليها . ولذلك أطلق عليها كثير من الفقهاء اسم الحقوق

كما أن الحرية قد تولد أحياناً حقاً من الحقوق بالمعنى الاصطلاحي الدقيق إذا وقع عليها اعتداء . وحينئذ تنشأ رابطة قانونية تخول شخص المعتدى عليه تسليطاً أو اقتضاء على سبيل الأفراد والاستثناء .

فالحريات العامة رخص أو إباحات ، وهي مكنت يعترف بها القانون للناس . كافة دون أن تكون محلاً للاختصاص الحاجز .

(١) د. حسن كيرة . المدخل لدراسة القانون سنة ١٩٥٤ م ص ٣٦٥

إلا أنها مولد حقاً قابوياً إذا اعتدى عليها (١) .  
 وإذا ضربنا مثلاً بالتملك فإن حرية التملك رخصة أما الملكية ذاتها الحق (٢) .  
 فالحرية مكنة للحصول على الحق بالمعنى الاصطلاحي .  
 ويذهب بعض الفقهاء (٣) إلى أن الحقوق أياً كانت أنواعها تقابلها واجبات .  
 فالإنسان إذا كان يملك الحرية فإن يفعل شيئاً فعلى الآخرين واجب ألا يترسوا  
 له . وقد يكون الواجب المترتب واجباً على الشخص نفسه صاحب الحق . والحريات  
 العامة — عند هؤلاء — حقوق عامة . والوضع الأصلي بالنسبة لها هو إلحاقها ،  
 والاستثناء هو تقييدها .

وعلى ذلك فالمناقشات حول الحق في استعماله الضيق وفي استعماله الموسع وحول  
 حقوق الإنسان والحريات الأساسية وكونها حقوقاً بالمعنى الدقيق أو بالمعنى المجازي  
 وحول تسميتها حقوقاً أو رخصاً أو إباحات وحول فكرة ارتباط الحق بالواجب  
 تؤدي إلى أن اعتراض جبهة فقهاء القانون على إضفاء اسم الحق على الحريات  
 والحقوق العامة وحقوق الإنسان إنما ينصرف إلى الخلط بينها وبين الحقوق القانونية  
 التي تقوم على عناصر تفرقها من فئات أخرى من الحقوق تقوم على قرائن أخلاقية  
 أو قوانين طبيعية ، وأن لفظ الحق في استعمالاته الموسعة يصدق على كلا الصنفين  
 من الحقوق .

وإذا ما نظرنا في الفقه الإسلامي وجدنا كلمة الحق تستعمل للدلالة على  
 معان متعددة .

فهي تستعمل لبيان ما لشخص — أو ما ينبغي أن يكون له — من التزام على  
 آخر كحق الرعية على الراعي ، وحق الراعي على الرعية وهو من الحقوق العامة .

(١) الأعمال التحضيرية للقانون المدني ج ١ ص ٢٠٦

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرازق السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي ج ١ المقدمة

(٣) الأستاذ الدكتور محمد خلف الله أحد من هؤلاء بمنوان حقوق الإنسان في الإسلام

في المؤتمر الرابع لجميع البحوث الإسلامية



كما يطلق الحق على الحقوق الشخصية في العلاقات الأسرية كحق الزوج على زوجته وحق الزوجة على زوجها .

وهي حقوق ترتبط فيها فكرة الحق والواجب .

وقد تستعمل كلمة الحق بمعنى الأمر الثابت المحقق حدوثه كقول الله تعالى « وكان حقاً علينا لنصر المؤمنين » (١) :

كما يطلق الحق على الحقوق المالية كما في قوله الله تعالى ( والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ) (٢) وقوله

« وآت ذ القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً » (٣) .

وكقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لأنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لموارث ) (٤) .

وقد يكون الحق أخلاقياً إنسانياً . كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم ( خمس تجب على المسلم لأخيه ) (٥) .

ومن ذلك ما ذكره الإمام الغزالي (٦) في كتاب الإحياء عن حقوق المسلم على المسلم وحقوق الجوار وحقوق الصعبة وحقوق الأخرى .

وقد يكون للحق معنى اجتماعي ومن ذلك ما جاء في الحديث الشريف الذي رواه أبو موسى الأشعري ( المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ) (٧) وشبك أصابعه . يقول القسطلاني في شرحه للحديث : المؤمن إذا شد المؤمن فقد نصره وفيه تعظيم حقوق المسلمين بعضهم لبعض

(١) سورة الروم : آية ٤٧

(٢) سورة المارج : آية ٢٤ — ٢٥

(٣) سورة الإمراء : آية ٢٦

(٤) البخارى ج ٤ ص ٤ — ٥

(٥) دليل القائلين ج ٢ ص ٢٥

(٦) إحياء علوم الدين — الكتاب الخامس .

(٧) صحيح مسلم — المجلد الخامس ص ٤٤٦

كما قد ترد الحقوق معنى في الأوامر والنواهي . فتوجيهات الإسلام في العلاقة بين الحاكم والمحكوم تبين حق الأفراد في العدل ، والنهي عن دخول بيوت الآخرين حق يستأنس الداخل ويسلم على أهلها فيه بيان لحرمة المسكن .

والأمر بالعدل في الحكم ولو كان ذا قربى تؤكد حقيقة المساواة . وكثيراً ما تستعمل كلمة الحق بمعنى الواجب كقول النبي صلى الله عليه وسلم ( أعطوا الطريق حقه )<sup>(١)</sup> وفي ذلك يقرر الواجبات المفروضة على الناس عند جلوسهم في الطرقات . ومن الأحاديث الجامعة لمعنى الحقوق قول النبي صلى الله عليه وسلم ( إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً )<sup>(٢)</sup> .

وإذا ما تفحصنا أحكام الشريعة الإسلامية في تقريرها للحقوق والتكاليف نجد أنها قصد بها تحقيق مصالح الناس .

وهذه المصالح قد تكون مصالح عامة للمجتمع ، وقد تكون مصالح خاصة للأفراد ، وقد تكون مصالح مشتركة بينهما<sup>(٣)</sup> .

وعلى هذا الأساس يقسم علماء الأصول التكاليف الشرعية إلى ثلاثة أقسام<sup>(٤)</sup> .

١ — حق الله تعالى فقط وهو أمره ونهيه . وقد شرع حكمه لمصلحة المجتمع ولم يقصد به نفع فرد بعينه .

٢ — وحق الفرد وهو مصالحه ، وقد شرع لمصلحة الفرد خاصة .

٣ — وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق الفرد .

— أما حق الله فيتمثل :

(١) البخاري ج ٣ ص ١٧٣ — دليل الفالحين ج ١ ص ٤٧٦

(٢) البخاري كتاب الجهاد والسير باب ٤٦

(٣) الأستاذ عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه سنة ١٩٥٢ ص ٢٤٨

انظر أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسي المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٤) الامام القرافي . الفروق سنة ١٣٤٤ هـ (مطبعة عيسى الحلبي بالقاهرة) ج ١ ص ١٤٠

(أ) العبادات المحضة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وما بذيت عليه هذه العبادات كالإسلام والإيمان وذلك بمقتضى قول الله تعالى : وما خلقت الجن والإيس إلا ليعبدون . .

(ب) العبادات التى تتضمن معنى المؤونة كصدقة الفطر .

(ج) الضرائب التى تصرف على المصالح العامة .

(د) أنواع من العقوبات السكاملة وهى حد الزنا وحد السرقة وحد البغى . وكذلك نوع من العقوبات القاصرة وهى حرمان القائل حق الإرث .

(هـ) الكفارات لأنها مقررة كعقوبة على معصية وتؤدى بما هو عبادة كالصوم أو منفعة للمجتمع كصدقة أو تحرير رقبة .

— وأما حق الفرد خاصة فهو ما كان مآله إلى المكلف كالديون والنفقات والنصيحة .

والحقوق سواء أكانت لله أو للفرد إما محددة شرها وإما غير محددة (١) .

فأما المحددة المقررة فلازمة لذمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً حتى يخرج عنها كائمان المشترية وقيم المتلفات ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات وما أشبه ذلك . فلا إشكال فى أن مثل هذا مترتب فى ذمته ديناً عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير ، فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه . ولا يسقط عنه إلا بدليل .

وأما غير المحددة فلازمة له ، وهو مطالب بها ، غير أنها لا تترتب فى ذمته . ومثالها الصدقات المطلقة وسد الخلات ، ورفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين وإنقاذ الغرقى والجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ويدخل تحتها سائر قروض الكفايات .

— وأما ما اجتمع فيه الحقان فقد يكون حق الله فيه غالباً أى يكون حق الجماعة فيه أظهر من حق الفرد فهو حد القذف . فباعتباره يهدف إلى صيانة

(١) الشاطبى . الموافقات ج ١ ص ١٥٦ .

تأعراض الناس ومنع العداء بينهم يحقق مصلحة عامة ، وباعتباره مبرئاً للبقذرة دافعاً المظنة عنها يحقق مصلحة خاصة إلا أن المصلحة الأولى أولى بالاعتبار .  
— وما اجتمع فيه الحقان مع تغليب حق الفرد هو ما كان فيه حق الفرد أولى بالرعاية ويتمش ذلك في القصاص . إذ أن رعاية مشاعر أولياء الدم وشفاء نفوسهم أولى من رعاية حق المجتمع .

ويرتّب على ذلك أنه يجوز لولى المقتول أن يعفو فلا يقتص من القاتل .  
هذا ويرى القرافي (١) أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى وهو أمره بإيصال هذا الحق إلى مستحقه .

وعلى هذا فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد .  
ولا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى .  
وفي هذا الذى يقول به الإمام القرافي ما يؤكد معنى الإلزام فى تقرير الحقوق .

وقد قسم الإمام ابن تيمية (٢) الحقوق إلى قسمين وذلك فى معرض حديثه عن الآية السكرية : وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (٣) فقال ( إن الحكم بين الناس يكون فى الحدود والحقوق وهما قسمان :

القسم الأول : الحدود والحقوق التى ليست لقوم معينين ، بل منفعتهما لمطلق المسلمين أو نوع منهم ، وكلهم محتاج إليها ، وتسمى حدود الله وحقوق الله مثل حد قطاع الطرق والمراق والزناة ونحوهم ، ومثل الحكم فى الأموال السلطانية والوقوف والوصايا التى ليست لمعين . فهذه من أهم أمور الولايات ولهذا قال على ابن أبى طالب رضى الله عنه ( لا بد للناس من إمامة برة كانت أو فاجرة ) فقيل يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة ؟ فقال ( تقام بها الحدود وتقام بها السبل ، ويجهاد بها العدو ، ويقسم بها الفى )

(١) القرافي . الفروق ١ - ص ١٤١

(٢) ابن تيمية السباسة الشرعية سنة ١٣٨٧ هـ ص ٣٣ - ٣٤ - ٨٠

(٣) - سورة النساء : آية ٥٨

وهذا القسم يجب على الولاية البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به وكذلك تمام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به .

ويستطرد ابن تيمية فيقول :

( أما الحدود والحقوق التي لآدمي معين فيقول الله تعالى « قل تعالوا أنل ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئاً ، وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده ، وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفساً إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون . وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ، (١) .

وهكذا يقرن ابن تيمية بين الحقوق والحدود . وفى ذلك ما يفيد الصفة الإلزامية للحقوق قبل الأفراد وقبل المجتمع . يقول الله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها ، (٢) فالنهي هنا يفيد الإلزام لأنه نهى تحريم .

كما أنه فى عرضه للحقوق فى مجال حديثه عن الآية الكريمة ، وإذا حكمتهم بين الناس أن تحكوا بالعدل ، إنما يبنى أن تنفيذ هذه الحقوق مما يقتضيه الحكم بالعدل وهو ما أوجبه الله على المجتمع فهو إلزام للمجتمع بكفالة هذه الحقوق .

وإذا ما رجعنا إلى الآيتين السابقتين وكذلك إلى الآيات الأخرى التى تذكر أنواع الحقوق نجد أنها جاءت فى صورة أوامر أو نواهي من الله جل وهلا وفى ذلك ما يسبغ عليها الصفة الإلزامية . ففى الآية الأولى يتأكد حق الأفراد فى العدالة .

(١) سورة الأنعام آية: ١٥١ - ١٥٣

(٢) سورة البقرة : آية ٢٢٩

وقى الآيات التالية تتأكد للأفراد حقوق أخرى منها ما هو مادي ومنها ما هو منسوى ومنها ما هو أخلاقي فن ذلك :

حق الوالدين فى إحسان الأبناء إليهما ، وحق الأبناء فى رعاية الآباء : وحق الإنسان فى الأمن على نفسه وماله ، وحق اليتيم فى المحافظة على ماله وحق الأفراد فى تأمين المعاملات التجارية والوفاء بالعهود وهو ما نسميه حرية التجارة وحرية العمل .

كما نرى فى مبدأ عدم الإكراه فى الدين تأكيداً لحق الفرد فى حرية العقيدة وعدم تدخل الدولة فيها إلا إذا أسوء استعمالها وأصبح ذلك يهدد أمن المجتمع وسلامته .

كما نجد فى السنة المطهرة كثيراً من الأوامر والنواهي التى تقرر للأفراد حقوقاً وحرىات .

— وىترتب على تقسيم الحقوق إلى حق الله وحق الفرد تفرقة بينهما فى الآثار يحمل أهمها فيما يأتى :

١ — حقوق الله لا يجوز إسقاطها أما حقوق الأفراد فيجوز للمكلف إسقاطها لأنه صاحب الحق فيها (١) ، إلا أن هناك حقوقاً شرعت لمصالح خاصة ومقتضى ذلك أن تكون حقوقاً للفرد ومع ذلك لا يجوز إسقاطها وذلك مثل تحريم الله تعالى للربا والسرقه صوناً لمال الإنسان ، والزنا صوناً للنسب ، والقذف صوناً لمرئته ، والقتل والجرح صوناً لنفسه وأعضائه . ولو رضى العبد بإسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ . وبذلك تعتبر من حق الله تعالى (٢) .

أما الحقوق المشتركة فإرجع فيه حق الله لم يجوز فيه الإسقاط كحد القذف وما ظلب فيه حق الفرد جاز للمكلف إسقاطه كالتقصا .

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف أصول الفقه ص ٢٥٢

(٢) الفروق للفرافى ج ١ ص ١٨١ ، أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسي . المرجع

٢ - ومن حيث الوراثة : فما كان من حقوق الله أو غلب فيه حق الله لا يورث (١) أما ما كان من حقوق الأفراد فبعضها يورث وبعضها لا يورث . وقد وضع الإمام القرافي (٢) ضابطاً لما يورث وما لا يورث من حقوق الأفراد فاعتبر ما يورث من الحقوق ما كان متعلقاً بالمال الذي يرثه أو يدفع عنه حرراً في عرضه بتخفيف الله (٣) .

أما ما كان متعلقاً بنفس المورث وعقله ورغباته وإرادته فلا يرث الوارث منه شيئاً .

ومن ثم لا يرث الوارث الخيار الذي كان قد جعله المتبايعان لمورثه (٤) ، كما لا يرث شيئاً من مناصبه وولاياته .

ثم قال ( ولم يخرج من حقوق الأموال ( وهي الحقوق التي تورث ) إلا صورتان فيما علت ) وهما حد القذف وقصاص الأطراف والجراح والمنافع في الأعضاء فإن هاتين الصورتين تنقلان للوارث وهما ليستا بمال ، لأجل شفاء غليل الوارث بما دخل على عرضه من قذف مورثه والجناية عليه .

٣ - ومن حيث التصدي : فإن حقوق الله أو التي يغلب فيها حق الله هي ملك المجتمع فما كان منها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا يصح لها من تلقاء نفسه ويلزم الجماعة بها كما يلزم بها الأفراد كعدم صلاة الجمعة .

وما كان منها من باب النهي عن المنكر . فما كان متعلقاً بالعبادات فللمجتمع الإنكارها وتأديب الماعدين فيها إذا لم يقل بما ارتكبه أمام متبوع وذلك كخالفه حيات العبادات وأما ما كان من المخطورات فله أن يمنع الناس من مواقف الريب ومقتان التهمة فيقدم الإنكار ولا يعمل بالتأديب قبل الإنكار .

(١) مكرات الأصول ج ٢ ص ٢٨٨

(٢) الفروق للقرافي ج ٣ ص ٢٨٣-٢٨٥ .

(٣) يراهي أن المنافع أموال عند جمهور الفقهاء ومقتضى ذلك أنها تورث أما الأحكام والمنافع ليست بمال لعدم ذلك فهي لا تورث أستاذنا الدكتور محمد زكريا المدهسي . الميراث ص ١٩٦٩ ص ٢٠ .

(٤) انظر بالنسبة لخيار الهيب . أستاذنا الدكتور المدهسي . المرجع السابق ص ٢٥

وأما المعاملات المنكرة كالبيع الفاسدة والزنا فما كان متفقاً على حظره فعلى  
وإلى الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه .

— أما حقوق الأفراد ففيما يختص بالامر بالمعروف فان كان عاماً كالبلد إذا  
تعطل شره أو تهدم سوره فللمحتسب أن يصلحه من بيت المال فإذا لم يف بذلك  
كان الإصلاح متوجهاً إلى كافة ذوى المقدرة من الناس ولا يتعين أحدهم في الأمر  
به . وإن شرعوا في عملهم وبأثروا القيام به سقط حق المحتسب في الأمر به ولم  
يلزمهم الاستئذان .

وأما إذا كان خاصاً كالحقوق إذا مطلت فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها  
مع المكنة إذا استدعاه أصحاب الحقوق .

وأما النهي عن المنكرات فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده صاحب الحق  
لأنه حق يخصه فيصح منه المفروضة والمطالبة به .

— وأما الحقوق المشتركة فن حيث الامر بالمعروف فنما ما يتصدى لها من  
تلقاء نفسه ومنها مالا يتصدى لها إلا إذا طلب منه ذلك .

ومن حيث المنكرات فله أن يمنع من تعرض للسليين بسب أو أذى ويؤمرهم  
عليه من خالف فيه (١) .

٤ — ومن حيث رفع دعوى الحسبة فبالنسبة لحقوق الله يجوز لكل مسلم  
: هذا (٢) (يجتنب الكبار ويؤدى الفرائض وتقلب حسناته سيئاته) أن يرفعها  
حفاظاً عن حقوق الله تعالى الخالصة أو ما كان حق الله فيها غالباً وذلك من باب  
إزالة المنكر وإحلال لقوله تعالى «وتمكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون  
بالمعروف وينهون عن المنكر» (٣) .

(١) المأوردى . الأحكام السلطانية ص ٢٤١ وما بعدها .

(٢) ابن قيمية السياسة الشرعية ص ٣٤

الاستاذ الشيخ على الخفيف . الحسبة في الإسلام . ص ١٥١ (ابن قيمية)

دمشق سنة ١٣٨٠ هـ ص ٥٩١

السيد الدكتور سليمان الطلاوى . القضاء الإدارى ودراسة لأعمال الإدارة سنة ١٩٦١

ص ٢٨٠

(٣) سورة آل عمران : آية ١٠٤



ولقول رسوله عليه الصلاة والسلام : ( من رأى منكم منكراً فليغيره بيده  
فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ) (١) .

— أما حقوق الأفراد فلا يجوز إلا لصاحب المصلحة ذاته أن يرفع  
هنا الدعوى .

ومن حقوق الأفراد المقررة نبيه صلى الله عليه وسلم عن اختلاس النظر من  
قرج الأبواب تقريراً لحرمة المسكن ودعوته إلى التعليم تقريراً لحق العلم وعمله  
بمشورة الحجاب ابن المنذر تأكيداً لحرية الرأي وغير ذلك مما سذكروه عند  
حديثنا عن تقسيمات الحريات العامة .

ويربط القرآن الكريم بين الحق والمصلحة العامة فيقرر أن في إهدار الحق  
انتهاكاً للمصلحة العامة ونهياً للخير . يقول الله تعالى :

« فاما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أو لم يروا  
أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون » (٢) ، ويقول : « إنما  
السبيل على الذين يطلبون الناس وييفون في الأرض بغير الحق . أولئك لهم  
عذاب أليم » (٣) .

لجعل الله الاستكبار في الأرض ، وظلم الناس ، والبغى والاعتداء عليهم إهداراً  
للحق يترتب عليه العيب بالمصلحة العامة . ولذلك كان جزاء القوم المستكبرين من  
قوم عاد « فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في أيام نخصات لنذيقهم عذاب الخزي في  
الحياة الدنيا ، ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون » (٤) .

(١) دليل القالين لطرق رياض الصالحين — الجزء الأول ص ٣٦٦

(٢) سورة فصلت : آية ١٥

(٣) سورة الشورى : آية ٤٢

(٤) سورة فصلت : آية ١٦

كما جعل جزاء الظالمين والمعتدين بغير الحق ، فأولئك هم عذاب اليم ، .  
 ١ ويعرض الماوردي (١) لحقوق الآدميين المحضة وهو يتحدث عن نظام المحتسب فيقول ( وأما ما ينكر من حقوق الآدميين المحضة فثل أن يتعدى رجل في حد لجاره أو في حريم لداره أو في وضع أجذاع على جداره فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده الجار لأنه حق يخصه فيصح منه العفو عنه والمطالبة به فإن خاصته فيه كان للمحتسب إن لم يكن بينهما تنازع وتناكل ، أخذ المتعدى بإزالة تعديه وكان له تأديبه عليه بحسب شواهد الحال .

وأما ما ينكر من الحقوق المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكالممنوع من الإشراف على منازل الناس ولا يلزم من هلا بناؤه أن يستر سطحه وإنما يلزم ألا يشرف على غيره ) .

ولا شك أن ذلك يعنى تقرير حرمة المسكن .

وبذلك يكون معنى الحق معنى موسعاً يشمل - فيما يشمله - الحريات العامة .  
 وقد قابل الإمام القرافي (٢) بين الرخصة والحق واصفاً صاحب الرخصة بأنه من جرى له سبب يقتضى المطالبة بالتخليك وتسامل هل يعطى حكم من ملك ؟ وذكر أنه قد يختلف في هذا الفصل في بعض الفروع . وذلك عند معارضته قول من قالوا : من ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا ؟ .

ثم ذكر مسائل منها حيازة الغنيمة هل تعد ملكا أم لا . ثم الشريك في الشفعة إذا باع شريكه وتحقق له بذلك سبب يقتضى المطالبة بأن يملك الشخص المبيع بالشفعة . هل هو مالك أم لا . وكذلك حق الفقير في بيت المال .

والذى نراه أن الأمثلة التى ذكرها الإمام القرافي تتعلق بالحقوق المالية ولذلك فرّق بين صاحب الرخصة وهو من جرى له فقط سبب يقتضى المطالبة بالتخليك وبين من ملك فعلا .

وهى غير الحقوق العامة التى سبق أن تحدثنا عنها .

(١) بحث بعنوان حقوق الإنسان فى القرآن للدكتور محمد حوس و ، ص ١٠٠ - دس  
 لجميع البحوث الإسلامية .

(٢) القرافي : الفروع ج ٣ ص ٢٠ - ٢١

وعلى ذلك فإن الحق في الفقه الإسلامي ذو معنى شامل يدخل فيه معنى الحرية  
فتكون الحريات العامة نوعاً من الحقوق . فإذا ما ورد في الشريعة الإسلامية أو  
في الفقه الإسلامي كلمة الحق . فقد تعني حقاً مالياً أو حقاً لله ، أو حقاً شخصياً ،  
أو حرية من الحريات بحسب ما يدل عليه معناها .

وهكذا نجد لاستعمالات الحق في الفقه الإسلامي نفس الاتساع في المعنى  
والدلالة كما هو مقرر في الفقه القانوني بشموله لمعنى الحرية وقد أدرك هذا المعنى  
المحدثون من فقهاء الشريعة الإسلامية .

فيقول الأستاذ على الحفيف :

( إن أولئك العلماء على كثرة استعمالهم لإياه لم ينعوا ببيان حدوده في مواضع  
استعمالاته . بل اكتفوا بوضوح معناه اللغوي ( وهو الأمر الثابت الموجود ) .  
ودلالته عليه ، ووفائه بجميع استعمالاته في اللغة والعلوم ومخاطبة الناس . وقد  
أطلق الفقهاء - الحق - على كل ما هو ثابت ثبوتاً شرعياً أي بحكم الشارع وإقراره ،  
وكان له بسبب ذلك حمايته . وكلم في استعمالهم لهذا الاسم لم يلتزموا معنى اصطلاحياً  
خاصاً بهم ، ولم يقصروه على الحقوق الثابتة للناس بعضهم قبل بعض بمقتضى القانون  
ولذلك نراهم يقولون : للإنسان حق التعاقد ، وحق التملك وحق الاستئجار ،  
وحق التصرف ، وحق الحياة ، وحق الحرية في القول وذلك بإبداء رأيه ونحو  
ذلك مما قد يعد مكنة أو إباحة يسمح بها القانون في نطاق الحقوق العامة ، ولا يعد  
حقاً في اصطلاح رجاله وإنما يطلقون على بعضه لاسم الرخصة .

ويعرض الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة (١) لتقرير الحقوق والحريات الإنسانية  
في الإسلام ، وفي كلامه عن المصالح المرسله يشير إلى مائتة بالاستقراء . وبالنصوص  
من أن الشريعة الإسلامية قد اشتملت أحكامها على مصالح الناس ، ويوسع في  
المقاصد الضرورية وفي بيان ما يندرج تحت كل منها مما يدخل في عداد الحقوق  
والحريات الإنسانية كما يفهمها العصر الحديث فيدخل في مفهوم حفظ النفس

(١) انظر الشيخ محمد أبو زهرة : أصول الفقه .

المحافظة على الحياة وعلى الكرامة الإنسانية ومن المحافظة عليها حرية العمل وحرية الفكر وحرية القول وحرية الإقامة ، وغير ذلك مما يكون منه مقومات أخرية .

ويقرر الأستاذ الدكتور السنهوري<sup>(١)</sup> أن فقهاء الشريعة الإسلامية يستعملون في بعض الحالات لفظ الحق ويريدون به جميع الحقوق المالية وغير المالية ، ويريدون به في حالات حقوق الارتفاق وفي حالات أخرى ما ينشأ عن العقد من التزامات غير الالتزام الذي يعتبر حكم العقد . ويتناول الدكتور السنهوري أقسام الحقوق بالنسبة لله وللعبد ، كما ذكرها الأصوليون . ويعرف حق الله بأنه ما يتعلق به النفع من غير اختصاص ، فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ، ويلاحظ الدكتور السنهوري أن منطقة حقوق الله تعالى واسعة يتلاقى فيها الدين مع القانون العام ، ثم القانون الجنائي مع القانون المالي ، وأما حق العبد فإنه يدخل في منطقة القانون الخاص .

---

(١) الدكتور عبد الرزاق السنهوري : مصادر الحق في الفقه الإسلامي ج ١ ص ١٢

## الفصل الرابع

### فلسفة الحرية في الإسلام

من المعروف أن الحرية في الفقه القانوني هي قدرة الإنسان على إتيان أى عمل لا يضر بالآخرين (١) .

وأن الحرية منوطة بالقانون الذى تصدره السلطة فهو الذى ينظمها ويحددها (٢) .

وإذا ما نظرنا في الفقه الإسلامى وجدنا أن التكليف الشرعية التى وردت في الأحكام الشرعية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وأن المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس .

وقد قسم علماء الأصول (٣) هذه المقاصد إلى ثلاثة أقسام هي التى عليها مصالح الناس .

#### ١ - فى إما مقاصد ضرورية :

وهى التى لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تيجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وفوت حياة وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخصران المبين .

#### والضروريات خمسة :

وهى حفظ الدين ، والنفس ، والذلل ، والمال ، والعقل . والمحافظة على هذه المقاصد يكون بأمرين متلازمين :

#### الأول : ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها .

(١) المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٧٨٩

(٢) د. محمد عصفور : الحرية في الفسكرين الديمقراطية والاشتراكي ص ١٩

(٣) الشاطى : الموافقات ج ١ ص ٨ وما بعدها .

والثانى . ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها .

ومن جهة ما يقيم أركان هذه المقاصد الضرورية ويثبت قواعدها :

فإن أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين<sup>(١)</sup> كالإيمان والنطق بالشهادتين ،  
والصلاة والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما إلى ذلك . والعادات راجعة إلى حفظ  
النفس والعقل كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمساكن وما أشبه  
ذلك . والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال وهى ما كان راجعاً إلى مصلحة  
الإنسان مع غيره .

ومن جهة ما يدرأ عن الضروريات الاختلال الواقع أو المتوقع فيها فإن  
تشريع الجنايات ( العقوبات ) — ويجمعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر —  
يؤدى ذلك الغرض ويحفظ هذه المقاصد . بحيث أن ما كان عائداً على هذه المقاصد  
بالإبطال شرع له ما يدرأ ذلك الإبطال . وذلك :

كالقصاص والديات للمحافظة على النفس .

والحد للمحافظة على العقل والنسل .

والقطع والتضمين للمحافظة على المال .

٢ — وإما مقاصد حاجية :

وهى التى بفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى إلى الغالب إلى  
الخرج والمشقة التى تلحق الناس بفوات المطلوب ، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين  
الخرج والمشقة . والمقاصد الحاجية تجرى فى العبادات كما تجرى على العادات  
والمعاملات والجنايات .

ومن أمثلتها فى العبادات الرخص التخفيف بالنسبة لحدوث المشقة  
بالمرض والسفر

وفى العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، ما كلاً ومشرباً  
وملبساً ومسكناً ومركباً .

وفي المعاملات كالقراض والسلم  
وفي الفقييات كضرب الذية على العاقلة وتضمين الصناع . ودرء الحدود  
بالكشبات .

### ٢ - وإما مقاصد تحسينية :

وهي الأخذ بما يليق من محاسن المعادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول  
الراجعة وهي بذلك تجمع قسم مكارم الأخلاق .  
وهي تجري أيضاً في الأمور الأربعة .

#### ففي المعادات :

كالطهارات كلها وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات  
والقربات .

#### وفي المعادات .

كآداب الأكل والشرب وتجنب الإصراف والتقتير .

#### وفي المعاملات :

كنع بيع فضل الماء والكلا .

#### وفي القربات :

كنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد .

والأمور التحسينية راجعة إلى عاين زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية  
فليس فقدانها بامر ضروري ولا حاجي . وإنما جرت مجرى التحسين .

وهكذا تكون الأحكام الشرعية والحكم التشريعية والعلل في مختلف الأبواب  
والوقائع تبين أن الشارع الإسلامي إنما قصد في تشريعه الأحكام حفظ ضروريات  
الناس وحاجياتهم وتحسيناتهم وفي ذلك مجموع مصالحهم (١) .

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه سنة ١٩٥٧ م ٢٣٩ .

انظر الشاطبي - المرجع السابق .

انظر أيضاً أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي : أصول الفقه ص ٤٨٠ - ٤٨٤ .

على أن المقاصد ليست على درجة واحدة .

فالضرورة أم هذه المقاصد لأنه يترتب على فقدها انزلال نظام الحياة وضياع مصالح الناس ثم تلاها الحاجة إذ يترتب على فقدها وقوع الناس في الخرب وتحميلهم بالمشقة وإعنائهم بالمسر ثم تجيء التخصيصية فلا يقال الناس من ضرورة إلا انتقاد الكمال الإنساني وما تستحسنه الفطرة والمفهوم السليمة .

ويترتب على ذلك أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتعدي . فلا يجوز أن يراعى حكم حاجي أو تحسيني إذا كان في ذلك إخلال بحكم ضروري . وعلى ذلك أبيح كشف المورة إذا اقتضى هذا علاج أو عملية جراحية لأن ممر المورة تحسيني . والعلاج ضروري فهو لحفظ النفس (١٤) .

وانتقد مقرر الإسلام للإنسان على أنه حر في تفكيره ، حر في إرادته ، حر في اختياره ، حر في العمل ، حر في الزواج ، حر في الشر .

وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة . وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة . وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة .

وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة . وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة .

وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة .

وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة .

وأن الإسلام الذي تنبأ به محمد صلى الله عليه وسلم هو دين الحرية والعدل والبر والرحمة .

(١) الشيخ عبد الوهاب خاليف : علم أصول الفقه سنة ١٩٥٢ ص ٧٤٢

(٢) الفاطمي : المواقفات ج ١ ص ٢٥

(٣) الشيخ فهد الجبير : خلاصة الحرية في الإسلام ، بحث ألقى في المؤتمر الأول للبحر

البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ٢١٠

(١٣ - الخريجات)



والعقل قوة تقيد من جموح هذه الغريزة بقيد الحكمة والتوسط وتجعل مدارها داخل حدود الخير والحق .

وحكمة الخالق تقضى بأن يكون الإنسان حراً ، لأن تعطل حريته يتناقض مع معنى العبادة التي خلقنا الله لأجلها ، ويتنافى مع معنى التكليف التي أمرنا الله بها (١) .

ولذلك كان وضع الإنسان موضع الاختبار والتمحيص . يقول الله تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » (٢) ويقول : « ليلوكم ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » (٣) . ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( حفت الجنة بالمسكاره وحفت النار بالشهوات ) (٤) .

وإذا ما نظرنا إلى الأعمال . فالأكل — مثلاً — غريزة ، لأن مطالب الجسم تحتاجه ، فإذا ما تغلب العقل وتحكم في هذه الغريزة ، فأكل الإنسان بقدر ما يحتاج جسمه ، وإذا ما تحرى في مطعمه الحلال . كان في ذلك الخير والمصلحة . أما إذا غلبت عليه شهوة الطعام ، فصار بطناً ، ولم يتحرر الحلال في مطعمه ومشربه بل لجأ إلى السحت أو الحرام ، انقلب ذلك شراً ومفسدة .

ورغبة الجنس كذلك ، قد يستعملها في الخير ، كما قد يستعملها في الشر ، فتكون مصلحة إذا ما استعملها فيما أحل الله فيأتي بذرية صالحة ، وقد تنقلب شراً فيعميت في الأسباب فساداً .

والعقل والغريزة في صراع دائم وعلى نتيجة هذا الصراع يتوقف اعتبار العمل مصلحة أو فساداً وعليه يترتب الحكم الشرعى هل هو مشروع أو غير مشروع .

وتكون حكمة التشريع ، استهدافاً لكفالة المقاصد الشرعية ، التوفيق بين

(١) الشيخ نديم الجسر : المرجع السابق ص ٣١١

(٢) سورة الأنبياء : آية ٣٥

(٣) سورة الملك : آية ٢

(٤) تحليل الفالحين لطرق جوباس الصاغين . - الجزء الأول - ص ٣١٢

حكم الفرائز وحكم العقل أى التوفيق بين حرية الفرد التى لا بد منها وحق المجتمع الذى لا بد منه .

وقد شرع الإسلام مبدأ واضحاً ، به تتمتع السعادة ويسود السلام ، ويمم الرخاء العام كل الناس : هو قول الرسول الكريم ( لا ضرر ولا ضرار ) (١) .

كما يقرر علماء الأصول (٢) أن كل حق فردى مشوب بحق الله الذى يتضمن المحافظة على حق الغير فرداً كان أو جماعة وأن المحافظة على حق الغير لا يكون بالامتناع عن الاعتداء فقط بل وعن استعمال هذا الحق إذا ترتب عليه ضرر بالغير (٣) .

فإذا ما تصرف الإنسان بما يحقق المقاصد الشرعية كان تصرفه محققاً للمصلحة دافعاً للضرر فهو فى نطاق حقوقه وله فى ذلك الحرية الكاملة .

أما إذا ما تعدى هذه الحدود أو بفسد الفساد والضرر فهنا حى الحرية وهو الحرام ، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ( ألا إن حى الله محارمه ، ومن حام حول الحى أو شك أن يقع فيه ) (٤) .

وعلى ذلك فنظرية الحرية فى الإسلام تقوم على إطلاق الحرية للفرد فى كل شىء مالم تتعارض أو تصطدم بالحق أو بالخير أو المصلحة العامة . فإذا تعدت تلك الحدود فإن الحرية تصبح اعتداً . يتعين وقفه وتقييده (٥) .

وإذا ما طبقنا ذلك على مقاصد الشريعة الضرورية وجدنا أنه فى المحافظة على الدين : يكفل الإسلام للفرد أن يعتنق ما يشاء من عقيدة ، وأن يمارس عبادته كما يريد . قرر الإسلام ذلك فى آية صريحة من كتاب الله فىقول جل وعلا :

« لا إكراه فى الدين » (٦) .

(١) رواء مالك فى الموطأ وأخرجه الحاكم فى المستدرک .

(٢) الشاطبى : الموافقات ٤ ص ٣٢٢

(٣) د. فتحي الدربنى : الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده دمشق سنة ١٩٦٧ ص ٢٣

(٤) البخارى ١ ص ٣٠

(٥) الشيخ نديم الجسر - المرجع السابق ص ٣١٣

(٦) سورة البقرة : آية ٢٥٦

وقد أكد الإسلام هذه الحرية منكرًا للإكراه عليها فيقول لنبيه الكريم :  
« أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١) .

وفي سبيل المحافظة على الدين . يقف الإسلام في وجه العاملين على نشر الإلحاد ،  
ماداموا بذلك قد خرجوا عن حدود العقيدة إلى دائرة الاعتداء على الدين والتبشير  
بالفوضى . وبذلك يكون موقفهم خروجاً عن الحق وصداماً مع الخير مما يستلزم  
الحد من حريتهم .

— وفي المحافظة على العرض . شرع الإسلام الزواج لتكوين الأسرة  
وإعفاف النفس وأقر حرية كل من الزوجين في اختيار زوجه . ففي الدعوة إلى  
الزواج يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة  
فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء ) (٢) ومن الآثار ( الأيم أحق  
بنفسها من وليها ) كما أن استشارة البكر لازمة للعقد .

فإذا انحرف الفرد وجبت بالأعراض ، واستباح الزنا ، وأهدر كرامة  
الأسر ، ألحق الضرر بنفسه وألصق الفساد بنيره مما يوجب الوقوف في وجهه  
والحد من حريته .

« الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة  
في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ، وليشهد عذابهما طائفة من  
المؤمنين ، (٣) .

— وفي المحافظة على المال : شرع الإسلام للناس حرية العمل وحرية التكسب ،  
وحق التملك صيانة للحياة وكفالة للعيش فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا  
طيبات ما أحل الله لكم » (٤) ويقول سبحانه « قل من حرم زينة الله التي أخرج

(١) سورة يونس : آية ٩٩

(٢) البخاري : كتاب النكاح ص ٣ ( ط الشعب ) .

(٣) سورة النور : آية ٢

(٤) سورة المائدة : آية ٨٧

لعباده والطيبات من الرزق، (١) .

ويقول النبي الكريم (إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون للناس في أيديهم) (٢) .

وفي سبيل المحافظة على المال : أحل الإسلام البيع ، ودعا إلى العمل وامتنح التمتع بشمرة العمل . فيقول الله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » (٣) .

ويقول النبي الكريم ( من أمسى كالا من عمل يده أمسى مغفورا له ) (٤) ويقول ( إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده ) (٥) . « وأما بنعمة ربك فحدث » (٦) .

كل ذلك في الحدود التي لا يطفى فيها المال أو يتعدى حدود النفع العام . فإذا ما بلغ المال حداً معيناً وجبت فيه الزكاة ، تحقيقاً لتوازن المجتمع ، ومنعاً للإضرار بالآخرين وخوفاً على الإنسان أن تبطره النعمة .

كما حظر الإسلام الحصول على المال بطريق غير مشروع لحرم الربا ووجد السارق وضع الاحتكار فشرع مصادرة المال المحتكر .

يقول الله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » (٧) .

ويقول سبحانه « وأحل الله البيع وحرم الربا » (٨) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( من احتكر طعاماً أربعين يوماً بئس منه

(١) سورة الاحراف: آية ٣٢

(٢) البخاري : كتاب الوصايا ص ٣ ( ط الشعب ) .

(٣) سورة البقرة: آية ٣٧

(٤) ابن حجر : فتح الباري لشرح صحيح البخاري - ٤ ص ٢٤٤

(٥) رواء البخاري عن أبي هريرة ، الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ١٣١

(٦) سورة الضحى : آية ١٠

(٧) سورة المائدة: آية ٣٨

(٨) سورة البقرة: آية ٣٧٥

ذمة الله ورسوله<sup>(١)</sup> وقد صادر النبي سلع المحتكرين ووزعها على المحتاجين .  
 وإذا ما أنفق الفرد أمواله في وجوه غير مشروعة وقف الإسلام في وجهه .  
 « إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً »<sup>(٢)</sup> .  
 ذلك أن المال يعود بالنفع على المجتمع كله ، وفي تبذيره تبديد لحصيلة المجتمع وإضرار به .

بل إن الإنفاق في سفه محظور ، لأنه يضر بصاحب المال نفسه ، بما يحق معه للمجتمع أن يكفه عن هذا الانفاق ويحد من حريته فيه .

« ولا تقربوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً »<sup>(٣)</sup> .

كما أن التصدق مع كونه فضيلة ، والوصية مع كونها منة . إذا زاد كل منهما عن حده منه الإسلام باعتباره إضراراً بورثة المتصدق أو الموصى . فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص ( تصدق بالثلث والثلث كثير<sup>(٤)</sup> ) ولم يهر الوصية إلا في ثلث التركة .

— وفي المحافظة على النفس كرم الله الإنسان وفضله على جميع المخلوقات وأودعه العقل والحكمة وكفل له الحماية والأمن ( كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله ) فليس إفراد أن يعتدى على حياته أو جسمه « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » .

كما أنه ليس لسلطة أن تناله بأذى يقول النبي صلى الله عليه وسلم :  
 ( ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق<sup>(٥)</sup> ) أى أن المؤمن لا يجوز أن يعتدى عليه بضرب أو جلد إلا أن يسيء إلى غيره فيقتص منه .

(١) صحيح مسلم المجلد الرابع ص ١٢٦ بلفظ آخر ، الفزالي : إحياء علوم الدين ، باب العدل واجتناب الظلم في المعاملة ص ٧٧٥

(٢) سورة الإسراء : آية ٢٧

(٣) سورة النساء آية ٥

(٤) رياض الصالحين باب الإخلاص ، البخارى ج ٤ ص ٣

(٥) البخارى ج ٨ ص ١٩٨

وسكنه مصون لا تنتهك حرمة ، يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير  
سكنكم حتى تستأثروا وتسألوا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم  
تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا  
هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم ، (١) .

فإذا ما امتن الإنسان الكرامة الإنسانية وتصرف على خلاف ما يقتضيه  
الاحترام أو اعتدى على غيره وقف المجتمع في وجهه حرمة وردعه .

— وفي المحافظة على العقل دعا الإسلام إلى أعمال الفكر وإلى العلم والتدبر  
فقال الله تعالى : قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون (٢) وقال سبحانه  
: قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (٣) .

وقد كفل الإسلام للفرد الحرية في تفكيره ونمي ملكة البحث فيه فجعل  
للمجتهد أجران إذا أصاب ، وأجرأ إذا أخطأ . وما ذلك إلا تنمية للعقل  
واحتراماً له .

فإذا ما استبدت الغريزة بالإنسان ونزعت به إلى الشر وانحرفت إلى ما يفسد  
العقل ، وينعطل الفكر سواء أكان ذلك بشرب الخمر أو إدمان المخدر ، كبح الإسلام  
من جموح الغريزة وقيد من انطلاقها . محافظة على العقل ومنعاً للضرر بنفسه أو  
الإضرار بغيره لذلك جاء التحريم .

« إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر  
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ، (٤) .

وكذلك قول النبي الكريم ( كل مسكر حرام ) (٥) .

فالقيود التي يضعها الإسلام على الحرية الفردية في شتى فروعها من سياسية  
واقتصادية واجتماعية لا تهدف إلا إلى ضمان تأكيد المصلحة العامة ، ولا يبيح

(١) سورة النور: آية ٢٧ - ٢٨

(٢) سورة الأنعام : آية ٥٠

(٣) سورة الزمر: آية ٩

(٤) سورة المائدة : آية ٩١

(٥) البخاري : كتاب الأحكام ص ٨٥

الإسلام لسلطة الدولة أى تتدخل بالقهر لتوجيه النشاط الفردى إلا حينما يكون هناك خطر يهدد المجتمع (١).

هذه هى فلسفة الحرية فى الإسلام . ما كان فى نطاق الحق والخير والمصلحة العامة فهو مباح والحريات فيه مكفولة .

وما تعدى إلى الشر والضرر والضرار فهو مقيد ومحظور .

وقد جاءت التشريعات السككية صبيحة ذلك كما يتمثل فى الحديث الشريف ( لا ضرر ولا ضرار ) ثم ما أوضحه الفقه الإسلامى من إناطة مقاصد الشريعة فى تكاليفها بالمصلحة ، وفى ذلك ما يميز الفقه الإسلامى عن الفقه القانونى المعاصر فى فلسفته من الحرية . إذ يعتمد الفقه المعاصر على ما يقرره القانون فى شأن تحديد الحرية . وقد يكون لكل فرع من فروع القانون ضوابط معينة فى تحديده للحرية إلا أنها ليس لها جميعاً أصل واحد يجمعها .

أما الفقه الإسلامى فقد وضع أصلاً واحداً جامعاً وضابطاً للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون .

هذا الأصل يطلق الحرية للإنسان ما لم تتصادم مع الحق أو الخير أو المصلحة العامة ولا يدع للقانون أن يتدخل ما لم يقع هذا التصادم .

## الباب الثاني

### الحريات العامة في النظام الاسلامي

نتحدث في هذا الباب عن تقسيمات الحريات العامة في النظام الإسلامي  
فنخصص فصلاً للحريات التقليدية ، وفي فصل ثانٍ نتكلم عن الحريات الاجتماعية  
ثم نفرد الفصل الثالث للحريات الاقتصادية .

وسيكون حديثنا عن كل حرية على حدة مع ذكر أسانيدها وتعليقاتها طبقاً  
للأسلوب الذي اتبعناه في حديثنا عن الحريات في النظم المعاصرة وسنعمد المقارنات  
كلما كان ذلك لازماً .



## الفصل الأول

### الحريات التقليدية

سنبتع في بحثنا للحريات التقليدية التقسيم الذي اتبعه الفقه التقليدي فنبتدأ بالحرية السياسية باعتبارها الوسيلة التي لجأت إليها الشعوب لكفالة حقوقها المدنية . فكانت الخطوة الأولى في تقرير الحريات العامة .

وذلك دون أن نضع في اعتبارنا مكان هذه الحرية في الفكر الإسلامي إزاء باقي الحريات من حيث التسلسل الزمني .

ولما كان لموضوع السيادة ومفهومها علاقة وثيقة بالحرية السياسية فنبتدأ بمعالجته في مبحث مستقل .

### المبحث الأول

#### السيادة

السيادة هي السلطة العليا التي تملكها أعلى الهيئات العامة في الدولة تمارسها باستقلال كامل على كل سلطة أخرى داخلية أو خارجية (١) .

وقد كان فقهاء الرومان يرجعون بها إلى القانون الطبيعي باعتباره مصدراً للتشريع .

وفي العصر المسيحي نيطت السيادة بالسلطة الدينية ممثلة في رجال الدين ، وأسندها بعضهم إلى الملوك باعتبارهم موكلين من قبل الله .

وفي القرن السادس عشر ، اعتبر الفقهاء السيادة مستمدة من العقد الذي تم بين الأمة وبين حكامها وتطور مفهوم هذا العقد إذ بدأ بأنه عقد بين الأفراد بعضهم البعض ، يلزمهم ولا يلزم الحاكم ، إذ لم يكن طرفاً فيه بل كان منفذاً له . وأنهم بهذا العقد قد نزلوا نهائياً عن السيادة إلى الأمير كما أوضح توماس هوبز .

في حين يرى جون لوك أن العقد تم بين الحاكم والمحكومين أنفسهم الذين نزلوا عن جانب من حريتهم ، وليس عنها كلها وذلك لحماية باقي الحقوق .  
وينتهى روسو إلى أن الأفراد نزلوا عن جزء من حريتهم إلى الأمة وليس إلى الحاكم وأن الأمة تعاقدت مع الحاكم ليعمل باسمها على رعاية حقوق الأفراد وحرياتهم .

والسيادة عنده لا تنجز ولا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها بأي حال ، كما أنها لا تنفصل عن فكرة السلطة المطلقة (١) .

ويعرف « بيردو » السيادة فيقول بأن صاحب السيادة هو من يملك قدرة تحديد فكرة القانون الصحيحة في الجماعة وقد يكون شخصاً ( الملك ) وقد يكون طبقة ( في النظام الارستوقراطية ) . وقد يكون الأمة كلها ( فلسفة القرن الثامن عشر في الديمقراطية ) (٢) .

ويعرفها ( بودان ) بأنها السلطة المطلقة الدائمة (٣)

ومضمون هذه التعاريف للسيادة أنها مطلقة ، ومن ثم لا يخضع صاحب السيادة لأي إرادة أخرى ، فهو الذي يضع القوانين لرعاياه ، ويلزمهم بها رغماً عنهم ، ويعدّها لها حسب مشيئته (٤) .

وأنها دائمة ، فالسلطة المؤقتة لا يوصف صاحبها بأنه صاحب سيادة ، ولكنه حاكم فيجب عدم الخلط بين السيد Souverain وبين الحاكم Magistrate (٥) .

وإذا ما كانت السيادة لا تقبل التحديد ، فالسلطة على العكس من ذلك ، يمكن أن تكون مؤقتة ، كما يمكن التفويض فيها ، ومن ثم فإن الحاكم شخصاً كان أو هيئة

(١) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية سنة ١٩٦٨ ص ١٩٠

(٢) Burdeau, Droit constitutionnel et institutions politiques P 25

Duverger, Droit constitutionnel P. 32

(٣) د. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص ١٣٩

(٤) George Sabine, A history of political theory P. 345

(٥) Budin. Six Livres de la republique 1576

يستمر حائزاً السلطة طالما كان مرضياً عنه من صاحب السيادة ، أميراً كان أو شعباً (١) .

ويقول الدكتور عبد الفتاح ساير دابر : إن السيادة مجرد ظاهرة اجتماعية ، تنشأ حين يحدث أن يوجد شخص أو طبقة أو المجموع ، يملك قدرة التقرير في شأن مستقبل الجماعة ويحوز لهذا السبب كل السلطة فيها ، من حيث إصدار الدستور ، ووضع القانون واجب التطبيق وتحديد اختيار الحكام (٢) .

وبينا يتفق الدكتور أحمد سويلم العمري (٣) مع الآراء السابقة فيقرر أنه .  
يعنى بالسيادة حق النفوذ والسلطان والأمر والنهي وما يتبع ذلك من جزاء ويقول أيضاً : إن الصفة السياسية التي تباشرها الدولة باسم السيادة لا حد لها وإن حق السيادة وصفته السياسية يتضح في استمراره وعدم انقطاعه ، فهو العلامة الأولى لحياة الدولة (٤) . إذ به يخالفهم في فصلهم بين السيادة والسلطة فيقرر (٥) : أن السلطة هي السيادة وذلك بقوله « وبهنا — والسلطة هي السيادة — أن ندرك تطور هذه السيادة . إن عبارة « دة » ، هي كالسلطة تماماً وهي حق النفوذ والأمر والنهي مشتقة من سيد وأمير » .

وإذا كانت السيادة عند روسو لا تقبل التنازل عنها إلا أن عارضتها يمكن أن تعهد بها الأمة إلى فرد أو مجموعة أفراد (٦) .

ويقرر روسو أيضاً : أن السيادة تأتي التقييد فهي إما أن توجد كاملة دون قيد وإما ألا توجد وليس هناك أمر وسط بين الحالتين . ومعنى تقييد السيادة هدمها . ودستور الدولة إذا كان يتضمن قيوداً على

(١) M. Prelot, Histoire des idées politiques 1959 P. 281, 282

(٢) د. عبد الفتاح ساير دابر: القانون الدستوري سنة ١٩٥٩ ص ٤٠

(٣) د. أحمد سويلم العمري : السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة ص ٢٥٩

(٤) المرجع السابق ص ١٦٣

(٥) د. أحمد سويلم العمري : بحوث في السياسة سنة ١٩٥٣ ص ١٩١

(٦) Rousseau, Le Contrat Social 2 em Partie Chapitre 1

سلطانها فإن مثل هذه القيود تكون من وضع الدولة وتستطيع الأمة تغييرها في أى وقت ، ومن ثم فلا تعتبر قيوداً بالمعنى الصحيح ثم يقول روسو (١) : « ليس معنى السلطة المطلقة أنها السلطة التي لا تعرف حدوداً بتاتاً ، وإنما يجب أن تمارس السيادة ( السلطة ) مع مراعاة القانون الطبيعي ، وأن تهدف إلى تحقيق النفع العام *Utilité publique* لجميع الأفراد أى للأمة وهدف السلطة هو الذى يحددها .

## المطلب الأول

### السيادة فى الإسلام

إذا ما رجعنا إلى النظام الإسلامى نجد قول الله تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » (٢) وقوله تعالى « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (٣) . ويقول سبحانه « إن الحكم إلا لله » (٤) .

ومعنى ذلك أن الطاعة هى أصلاً لله وللرسول . فالرسول ما أمر إلا بما أوجبه الله وفى ذلك يقول القرآن على لسان النبي صلى الله عليه وسلم « إن أطيع إلا ما يوحى لى » (٥) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

(السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر

(١) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية سنة ١٩٦٧ ص ١٩٤

(٢) سورة النساء : آية ٥٩

(٣) سورة النساء : آية ٨٣

(٤) سورة الأنعام : آية ٥٧

(٥) سورة الأحقاف : آية ٩

بمعصية فلا سمع ولا طاعة<sup>(١)</sup> .

والواضح من ذلك أن سلطة الأمر العليا هي لله تعالى وألا له الخلق والأمر<sup>(٢)</sup> فلا حاكم سواه .

وقد روى الإمام أحمد والترمذي وابن جرير ، عن عدوي بن حاتم رضي الله عنه -- أنه لما بلغت دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فرّ إلى الشام . وكان قد تنصر في الجاهلية . فأمرت أخته وجماعة من قومه . ثم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على أخته وأعطاهما . فرجعت إلى أخيها فرغبته في الإسلام ، وفي القدوم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم عدوي إلى المدينة وكان رئيساً في قومه طغي . أبوه حاتم الطائي . فتحادث الناس بقدمه فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حق عدوي صليب من فضة وهو يقرأ هذه الآية : اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ، قال . فقلت : لأنهم لم يعبدوه . فقال ( بل لأنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام ، فاتبعوهم ، فذلك عبادتهم إياهم )<sup>(٣)</sup> .

وقال السدقي : استنصحو الرجال ، ونبدوا كتاب الله وراء ظهورهم . ولهذا قال الله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً<sup>(٤)</sup> أي الذي إذا حرم الشيء فهو الحرام ، وما حله فهو الحلال . وما شرعه اتبع وما حكم به نفذ .

ومقتضى ذلك كله أن الله هو صاحب السيادة في الدولة الإسلامية وهو الشارع وأن الطاعة واجبة لما يأمر به . وفي ذلك يقول المودودي<sup>(٥)</sup> : إن السيادة أو الحاكمية هي لله وحده ويبيده التشريع وليس لأحد - وإن كان نبياً - أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وما وجب على الناس طاعة النبى إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية

---

(١) البخارى : باب الأحكام ص ٧٨

(٢) سورة الأعراف : آية ٥٤

(٣) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ج ٦ ص ١٧٩ - ابن عبد البر : العقد

الفرید ج ٢ ص ١٠٩ وابن القيم . إعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٩٤

(٤) سورة التوبة : آية ٣١

(٥) الأستاذ أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية سنة ١٩٥١ ص ٧٩-٣٠

وما ينطق من الهوى إن هو إلا رحي يوحى،<sup>(١)</sup> وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله،<sup>(٢)</sup> .

فسلطة التشريع — وبوجه عام سلطة إصدار أى أمر من الأوامر — إنما يخضع بها الله وحده ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون،<sup>(٣)</sup> .

ويقول أيضاً<sup>(٤)</sup> : إن التوحيد ينفي فكرة حاكمية البشر . ويريد القضاء عليها قضاء مبرماً . وسواء أكانت هذه الحاكمية لفرد من الأفراد أو طبقة من الطبقات أو بيت من البيوت أو أمة من الأمم ، أو لجميع من على ظهر الأرض من أبناء البشر . الحاكمية لا يستحقها إلا الله وحده هو وجل : فلا حاكم إلا الله ولا حكم إلا حكمه ولا قانون إلا قانون .

ويقول الأستاذ محمد أسد<sup>(٥)</sup> : المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية كما وضعت لنا في أحكام الشريعة وأما سلطة المجتمع الإسلامى فليست سوى سلطة بالوكالة حبلها بيد الله .

ويستشهد على ذلك بقول الله سبحانه :

« قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شئ قدير »<sup>(٦)</sup> .

وبذلك يفرق بين السيادة وبين سلطة الحكم . فالسيادة بيد الله وحده أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة .

عنى أن موضوع السيادة في الإسلام كان محل خلاف بين علماء الشريعة المحدثين وكذلك بين فقهاء القانون . وذلك — فيما نرى — كان تأثراً منهم بمفهوم السيادة

(١) سورة النجم: آية ٣ - ٤

(٢) سورة النساء : آية ٦٤

(٣) سورة المائدة : آية ٤٥

(٤) الأستاذ أبو الأعلى المودودي : نظام الحياة في الإسلام ص ٢٥

(٥) الأستاذ محمد أسد : منهاج الحكم في الإسلام . تريب منصور محمد ماضى ص ٨٠

(٦) سورة آل عمران آية ٢٦

في الفقه التقليدي فيقول الدكتور ضياء الدين الرئيس (١) : ليس الحاكم هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس أوتوقراطية ، ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه لأنه ليس نيوقراطية ، ولا القانون وحده لأنه ليس نيوموقراطية ولا الأمة وحدها لأنه ليس ديمقراطية بمنها الضيق وإنما الجواب الصحيح . أن السيادة فيه مزدوجة . فالسيد *The sovereign* أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما الأمة + القانون أو شريعة الإسلام .

فالأمة والشريعة معاً هما صاحب السيادة .

واعترضنا على تجزئة السيادة وتوزيعها . ولا ندري إذا ما اختلف صاحب السيادة فمن تكون الغلبة . هذا فضلاً عما استقر عليه فقهاء القانون من أن السيادة لا تنجزاً .

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (٢) : إن السيادة للأمة . ويستدل على ذلك بأن القرآن في كثير جداً من آياته يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى المؤمنين ، أي إلى الجماعة الإسلامية كلها ، وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها . وهذا يبين مظهر السيادة والسلطان .

وهذا الاستدلال محل نظر . فإن صاحب الحق في تنفيذ الأوامر ليس صاحب السيادة وبالمثل أيضاً فإن صاحب الحق في الرقابة على تنفيذ الأوامر لا يعطيه ذلك صفة السيادة ولكن الصحيح أن صاحب الحق في إصدار الأوامر هو من من يملك السيادة .

وقد تحدث الإمام الشيخ محمد عبده (٣) عن الحكم في الإسلام فقال : « الحكم في الإسلام للأمة ، ومشكلة شوري ورئيسه الإمام الأعظم أو الخليفة منفذ شرعه والأمة هي التي تملك نصبه وعزله والإمام في ذلك يبين أن الخليفة ينفذ شرع الله

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٤٠

(٢) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام سنة ١٩٦١ ص ٥٥ - ٥٦

(٣) تفسير المنار لأعداد السيد محمد رشيد رضا ج ١ : الطبعة الأولى ص ٢٦٤ - ٢٦٥

أى أمره ونهيه . ولذلك فهو يستشهد على ذلك بالآية الكريمة «يا أيها الذين آمنوا  
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» .

ويعاقب الامام ابن القيم<sup>(١)</sup> على هذه الآية فيقول :

« فأمروا الله بطاعته وطاعة رسوله وأعادوا (الفعل) إعلاماً بأن طاعة الرسول  
تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب . ولم يأمر بطاعة أولى  
الأمر استقلالاً بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول إيفاءً  
بأنهم لما يطاعون تبعوا لطاعة الرسول » .

وفيما يقوله ابن القيم بيان بأن سلطة الأمر والنهى هي لله ثم للرسول مبلغاً من  
أمر ربه . أما طاعة أولى الأمر فهي تتبع لما أمر الله به فلا تكون استقلالاً .

وفي ذلك يقول الشيخ محمد أحمد فرج السنبورى<sup>(٢)</sup> : إذا أمر ولاية الأمور  
بما أوجبه الله أو نهوا عما حرمه الله لم يكن أمرهم ولا نهيمهم إلا حملاً على القيام  
بما فرضه الله أو على اجتناب ما نهى عنه ولم يأثموا بإيجاب ولا تحريم .

ثم يقول : وإذا كان الحكم كله لله وحده ولم يفوض إلى ولاية الأمر ولا إلى  
غيرهم وضع شيء من الأحكام لرعيته ولا لسواهم فإنه جلت حكمته قد أمر بنصهم  
ليقوموا على تحقيق صوابه من استرهم ورعايته خيرهم في أمور دينهم وأموالهم  
دنياههم . هذه هي وظيفة التي نصبوا من أجلها فإذا تجاوزوها في أوامرهم  
ونواهيهم كانت صادرة من فقد وظيفته وكانت باطلة بطلاناً أصلياً .

ويرى بعض الفقهاء<sup>(٣)</sup> المحدثين أن الأمة هي مصدر السلطات في الاسلام

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٣٩

(٢) مذكرات في الوصية الواجبة لطلبة الدكتوراه . بحاممة القاهرة سنة ١٩٧٧-١٩٧٣

ص ٦٣ - ٦٤

(٣) من هذا الرأي الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف . السياسة الشرعية ص ٢٥-٢٦

الشيخ محمد بحيث المطيعي . حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٦٤

والشيخ عبد المتعال الصمدى . حرية الفكر في الاسلام ص ٣٠

( ١٤ - الخات )



ويبنون رأيهم هذا على أنها هي التي تختار الخليفة وتمنحه سلطانه ولها حق مراقبته وذلك لأن الله سبحانه جعل أمر المسلمين شورى بينهم .

ونقول بأن السيادة لا تتمثل في حق اختيار الخليفة أو إقامة نظام الشورى ولكما تتمثل في اختصاصها بسلطة التقرير العليا

ومن فقهاء القانون يقول أستاذنا الدكتور السهنوري (١) إن السيادة في الشريعة الإسلامية هي لله وحده إلا أنه فوضها إلى الأمة جميعاً وليس إلى فرد بعينه ولو كان الخليفة أو هيئة عليا أياً كانت حتى ولو كانت هيئة دينية . ويعتبر ذلك نوعاً من السيادة المقدسة للأمة .

وفي هذا المفهوم يعتبر الخليفة نائباً عن الأمة كلها وليس نائباً عن الله تعالى حيث أن التفويض كان للجتمع كله .

والقول بأن السيادة التي هي لله . قد فوضها سبحانه إلى الأمة كلها أمر يدعو إلى النظر . فالسيادة لله وحده ، ألا له الخلق والأمر ، أما ما فوضه الله للأمة فهو ممارسة السلطة .

« يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق » (٢) .

إذ لو كان الأمر تفويضاً للأمة في السيادة لاستطاعت بمقتضى هذا التفويض أن تعدل في أحكام الكتاب والسنة ويأبى الله ذلك ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً (٣) « ولا تجد لسنةنا تحويلاً » (٤) .

(١) D. AL. Sanhoury Le Califat P. 18.

(٢) سورة ص آية ٢٦

(٣) سورة الأحزاب آية ٦٢

(٤) سورة الاسراء آية ٧٧

انظر المادة ٤٠ من الدستور الليبي في العهد الملكي إذ نصت على أن ( السيادة لله وهي بإرادته تعمل وديعة للأمة - والأمة مصدر السلطات ) ثم جاء بالمادة ٤٤ أن السيادة آمانة الأمة الملك محمد ادريس المهدي السنوسي ثم لأولاده من بعده الأكبر فالأكبر طبقاً بعد =

ويرى الأستاذ الدكتور عثمان خليل (١) أن الفقه الإسلامى لم يعتبر الوالى صاحب حق فى السيادة بل اعتبرها حقاً للأمة وحدها يمارسها الوالى كأجير أو كوكيل عنها ويعنى هذا فى جملته أن الأمة مصدر السلطات ، وأن العلاقة بين الأمة والحاكم علامة عقد اجتماعى سماه المسلمون «المبايعه» وجعلوها حقيقة لا افتراضاً . وهذا هو المفهم الصحيح للسيادة فى العصر الحديث وقد استخلص الأستاذ الدكتور عثمان خليل رأيه هذا من قول الرسول صلى الله عليه وسلم « من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرمه الله ، ناكثاً لعهد الله ، مخالفاً لسنة رسول الله ، يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان ، فلم يغير عليه بعمل ولا بقرل فإن على الله أن يدخله مدخله » .

والذى نلاحظه على هذا الحديث ، أنه إنكار على السلطان مخالفته لعهد الله وسنة رسوله وتعاليم الإسلام ، مما يستفاد منه أن هذه المصادر هى مصادر السيادة التى لا يباح لها كمال مخالفتها ، بل وينكر على الأمة السكوت على هذه المخالفة إن وقعت .

ولما كان عهد الله وحرمانه وسنة رسوله تتمثل فى تعاليم القرآن وما ورد بالسنة المطهرة وهذا كله لا ينسب صدره إلى الأمة ، كان إرجاع السيادة إلى الأمة أمراً محل نظر

و يرى الأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة (٢) : أن السيادة فى الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الأمة التى تعمل فى نطاق الشريعة الغراء ، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس . فإذا تجاوزت السيادة نطاق أحكام الشريعة ولم تنسجم مع مصدرها - وهو إرادة الأمة - فقدت أساس مشروعيتها .

وواضح من ذلك أن السيادة مقيدة بقيود ولما كان من خصائص السيادة

---

طبقة وقد انتقد الأستاذ الدكتور الطاوى هذا الدس لأنه يخالف المبادئ المجمع عليها سواء فى الفقه الحديث أو فى الفقه السياسى الإسلامى الذى يجعل الخلافة عقداً بين الأمة والحليفة (السلطات الثلاث سنة ١٩٦٧ ص ٢٦)

(١) د. عثمان خليل ، الديمقراطية الإسلامية سنة ١٩٥٨ ص ٢٨ ٢٩ .

(٢) د. محمد كامل ليلة ، العلم السياسية سنة ١٩٦٧ ص ٢٠٥

أن تكون مطلقة . فإن سيادة الأمة هنا تكون متناقضة مع حقيقتها كما أننا لا ندري كيف تكون السيادة مستندة إلى إرادة الأمة وفي نفس الوقت لا تنسجم مع مصدرها . وهو إرادة الأمة .

ويقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى (١) : إن الإسلام في غير حاجة إلى إثارة مسألة من صاحب السيادة في الدولة الإسلامية لأن إثارتها لا تؤدي إلى حل مشكلة من مشكلاته وإنما تؤدي إلى خلق مشكلة جديدة ، الإسلام عنها في غنى وذلك بعد أن استعرض آراء القائلين بأن السيادة لله ، والقائلين بأن السيادة للأمة ، مدلا على أن نظرية السيادة هي نظرية فرنسية لها في ظروف خاصة اقتضتها . وأصبحت الحاجة لا تدعو لها الآن .

وينتهي إلى أنه إذا أريد إثارة المشكلة فليكن لها الطابع أو المخزى السلمي الذي عرفت به نظرية السيادة بوجه عام ، ونظرية سيادة الأمة بوجه خاص لدى نشأتها في بداية العهد ووجب القول بأن الدولة في الإسلام لا سيادة فيها على الأمة لفرد أو لطائفة أو لطبقة .

ولما كانت الكلية العليا في الدولة هي لمن له سلطة التشريع الأساسية فإن سيادة تتمثل فيمن يملكها . وعن ذلك يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي (٢) : بالنسبة لمختصر الحكومة ذات السيطرة الشاملة نجد تعاليم الإسلام تقيد هذه السيطرة المطلقة بقيود من شريعته القرآنية ، يبنيها الحكومة في أية دولة غربية مهما كان لونها ديمقراطية كانت أو أوتوقراطية لا يوجد أي قيد على سلطانها التشريعي . كذلك تسرى قيود الشريعة الإسلامية على نشاط الأجهزة التي يتألف منها بديان الحكومة الإسلامية .

ومفهوم ذلك أن هنالك سلطة عليا في الدولة الإسلامية هي الشريعة القرآنية وصاحبها هو الله سبحانه وتعالى .

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام سنة ١٩٦٦ ص ٥٨٧-٥٨٨ .

(٢) د. محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الإسلام ص ٥٣ .

ومن هذا المعنى ما يقرره الأستاذ العميد الدكتور سليمان الطماوى (١) بقوله:  
إن التشريع في الدولة الإسلامية هو أصلاً لله سبحانه وتعالى . ولكن مواجهة  
الحاجات الجديدة للمجتمع الإسلامى إنما يكون عن طريق الرأى ومن ثم فإن أهل  
الرأى وهم الذين يطلق عليهم تسمية ( المجتهدين ) هم الذين يملكون السلطة التشريعية  
أى استمداد الأحكام الشرعية من مصادرها الإلهية .

والذى يدل عليه هذا الرأى هو أن سلطة التشريع الأساسية هى لله تبارك  
وتعالى وأن ما يصدره المجتهدون من تشريعات هو استمداد من المصادر الإلهية .  
أى أن السكبة العليا فى التشريع هى لله وتبعاً لذلك فهو صاحب السيادة .

## المطلب الثانى

### رأينا فى الموضوع

إذا ما تتبعنا فكرة سيادة الأمة فى الفقه الغربى وجدنا أنها نظرية افتراضية  
ابتدعها الفقهاء الفرنسيون حتى أن جان جاك روسو بدأ التعبير عنها بقوله  
Je suppose que وكان الهدف منها إقرار استتقلال الملوك إزاء الامبراطور  
والبابوات ، ثم استعمل بعد ذلك منذ الثورة الفرنسية لنقل السيادة من الملك  
إلى الأمة .

ومع أن نظرية سيادة الأمة كانت تستهدف مزيداً من حرية الأفراد باعتبار  
الأمة كائناً معنوياً . فلا يحق لحاكم أو هيئة إدعاء السيادة ، وذلك توفيقاً لتحكم  
هذا الحاكم أو هذه الهيئة واستبدالها . إلا أن التاريخ أثبت فساد هذه النظرية  
حتى أن الفترة التى كان فيها مبدأ سيادة الأمة فى فرنسا فى أوج ازدهاره كانت  
هى آنس فترة بالنسبة لحرىات الأفراد ذلك أن الجمعية النيابية التى انتخبها الشعب  
فى بداية الثورة عام ١٧٩٢ وعرفت باسم La Convention اتخذت من الاجراءات

(١) أستاذنا د . سليمان الطماوى . الوجيز فى نظام الحكم والادارة سنة ١٩٦٢

الاستبدادية ما لا يوجد له مثيل في تاريخ الاستبداد. ولقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الأمة وفي ظل مبدأ سيادة الأمة .

إذ أن هذه الجمعية — طبقاً لهذا المبدأ — كانت إرادتها تسمو على كل إرادة ولذلك فإن أوامرها كانت واجبة الطاعة لأنها مشروعة باعتبارها صادرة من صاحب السيادة (الأمة) .

وما يقوله بعض الفقهاء من أن السيادة لا تجوز لصاحبها أن يخالف القوانين السماوية هي فكرة نظرية أيضاً ، إذ أن الدين المسيحي الذي نشأت في ظله نظرية سيادة الأمة لم يأت بنظام للحكم أو السياسة أو المعاملات ، وإنما جاء بتوجيهات روحية ، ومثل أخلاقية للتخفيف من المادية التي طفت على النفوس في ذلك الوقت وهذه التوجيهات والمثل ليست لها صفة الألزام . ولذلك افترض الفقهاء في صاحب السيادة استلزام هذه المثل الأخلاقية منعا له من الانحراف دون أن يواجه التزاماً إيجابياً بمراعاة هذه المثل .

أما في الإسلام فقد جاء التشريع من عند الله تعالى ، يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، (١) . وإن أتبع إلا ما يوحى إلي ، (٢) . وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ، (٣) .

فليس في الإسلام هيئة يرجح رأيها رأى غيرها عند الخلاف ، ولا أغلبية تفوق الأقلية حتى تكون الغلبة لها ، ولا رجوع إلى رأى الأمة باعتبارها مصدر السلطات — كما يقول البعض — بل الرجوع إلى الله وإلى الرسول فيما جاء به عن ربه ، فإن تازعت في شيء فردوه إلى الله والرسول ، (٤) . أى إلى ما جاء من عند الله . وهذا هو الفيصل والسكبة الأخيرة والسلطة العليا التي لا تفوقها ولا تدانها سلطة ، وهو مناط السيادة .

(١) سورة المائدة : آية ٦٧

(٢) سورة الأنعام : آية ٥٠

(٣) سورة النساء : آية ٦٤

(٤) سورة النساء : آية ٥٩

أما القول بأن السكينة العليا هي لأولى الأمر أو لأهل الحل والعقد أو لإجماع الأمة فهو قول مردود بأن مهمة هؤلاء هي استنباط الأحكام من مصادرها الكلية، وليس من سلطتهم التشريع أساساً وهو مظهر السيادة، وذلك بدليل قول الله تعالى «ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعليه الذين يستنبطونه منهم» (١).

فالمهمة الموكولة لأولى الأمر هنا — وهم يمثلون الأمة وعلمائها وأمرائها — هي الاستنباط والاستدلال وليس التشريع.

ومضمون ذلك: التفرقة بين السيادة وبين سلطة الحكم، فالسيادة بيد الله وحده أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة.

فليس صحيحاً إذن القول بأن الله قد فوض السيادة إلى الأمة إذ أن معنى ذلك إمكان التنازل عن السيادة، وهذا ما أنكره علماء الفقه التقليدي. كما أنه لو كان هذا التفويض صحيحاً لأمكن للأمة بمقتضى التفويض الصادر إليها أن تعدل في الأحكام الواردة في الكتاب والسنة، إذ المعلوم أن المفوض إليه يملك ما يملكه المفوض من التصرفات وحاشا لله أن يقصد ذلك. «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (٢) «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (٣).

وأما القول بأن الله قد فوض السيادة إلى الأمة في حدود الكتاب والسنة فذلك مردود بإجماع فقهاء القانون على أن السيادة هي السلطة المطلقة التي لا تحد ولا تقيد، فلا توجد سيادة مقيدة، فإذا سيادة كاملة وإما لا سيادة، فالسيادة الحقيقية هي سيادة زائفة.

<sup>١</sup> فالأمة في النظام الإسلامي لا تستطيع مهما اجتمعت إرادتها بكل ما فيها من حاكين ومحكومين أن تخالف نصاً جاء في الكتاب أو السنة، أو تبرم هجداً يتضمن شروطاً مخالفة لها (٤).

(١) سورة النساء : آية ٨٣

(٢) سورة الحجر : آية ٩١

(٣) سورة النساء : آية ٨٤

(٤) وقد اختلجهم بين الخطاب — «إن خلافته — مع الصعابة في قسمة الأرضين التي —

## المبحث الثاني

### الحرية السياسية في الاسلام

معنى الحرية السياسية : أن يكون الشعب هو صاحب الكلمة العليا في شئون الحكم ويتم ذلك بالمشاركة في مسئولية الحكم — سواء بطريق مباشر أو عن طريق تمثليه — ويتمثل ذلك في حق الأمة في اختيار الحاكم ، وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله ، وفي مشاركته في الحكم ، وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم ، أو إذا ما خالف ما فرضته الأمة فيه .

وإذا ما رجعنا إلى عهد النبوة : وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم هو إمام المسلمين وحاكم دولتهم ، باعتباره مختاراً من الله تعالى لتبليغ رسالته وإقامة شريعته ومع ذلك فقد كان يشرك صحابته في أمور الدولة ويستشيرهم في شئون الحكم ،

فأما الله على المسلمين من أرض العراق والشام ومنهم عبد الرحمن بن عوف وبلال وسلمان . فأرسل إلى عسرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبارهم وأشرفهم يمثلون مجتمع المدينة . واشتد النقاش ولم يأل امر جليداً أن يجحد في كتاب الله ما يفتن به المخالفين له ، الذين جاهروا بأنه لا وزن للرأى في مقابلة النص ، حتى فتح الله عليه بسد مرور ثلاثة أيام أو نحوها في حوار وجدال .

فقد روى الزهري أن عمر قال : لاني وجدت حجة في كتاب الله . قال تعالى « وما أقرأ الله على رسوله منهم فإا أوقفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير » ( سورة الحشر : آية ٦ ) هذه نزلت في بني النضير والآية « ما أقرأ الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ( سورة الحشر آية ٧ ) هذه عامة في القرى كلها ، ثم قوله تعالى « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضوانه » ( سورة الحشر آية ٨ ) لأنها المهاجرين ، ثم الآية بعدها « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » ( سورة الحشر آية ٩ ) وهذه للأنصار ثم ختم بالآية « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان » ( سورة الحشر آية ١٠ ) هذه عامة فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا القرء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نفسه هؤلاء ونذع من يحبهم ؟ .

الشيخ محمد أبو زهرة . في المجتمع الإسلامي . ص ٣٧ ، ٣٨  
وهكذا لم يكن لرأى أمير المؤمنين ولا لرأى الأمة في شخص ممثلها من كبار الصحابة والمدينة أية قيمة أمام كلام الله تعالى باعتباره مصدر الحياة .

ويعمل برأى أغليبتهم وقد سبقت الإشارة إلى ذلك . يقول الله تعالى ، وشاورهم في الأمر ، ، وأمرهم شورى بينهم ، بل لأنه كان يعتبر نفسه واحداً منهم ، بمنهم من تعظيمه فيقول : ( لا تعظوني كما تعظم الأعاجم ملوكها ) .

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم دأب المسلمون على اختيار الخليفة عن طريق البيعة خليفة إثر خليفة .

وسنعرض مظاهر الحربة السياسية في الإسلام فيما يأتي :

١ - حق الأمة في اختيار الخليفة ( البيعة ) .

٢ - حق الأمة في مراقبة أعمال الخليفة .

٣ - حق الأمة في عزل الخليفة .

## المطلب الأول

### حق الأمة في اختيار الخليفة

تعريف :

الخلافة : هي رئاسة الدولة الإسلامية ، ومن ألفاظها المرادفة : الإمامة وإمارة المؤمنين<sup>(١)</sup> ، والخليفة يقابل رئيس الدولة في تعاريف النظم المعاصرة .

ويقوم الخليفة بحراسة الدين وسياسة الدنيا<sup>(٢)</sup>

وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشئون الدينية بجعل الخليفة ذا صفة إلهية أو مستمداً سلطته من قوة غيبية أو مبصوماً فما هو إلا فرد من المسلمين ، تقوا بكفايته فبايعوه على أن يقوم برعاية مصالحهم ، وله عليهم حق السمع والطاعة ، وسلطانه مكتسب من بيعتهم له وثقتهم به<sup>(٣)</sup> .

(١) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى سنة ١٣٤١ هـ ص ١٠

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٥ استاذنا الدكتور الطماوي عمر بن الخطاطب ص ٢٥٤

د صياء الدين الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية ص ٩٦ - ابن حنود : مقدمة ص ١٩٩

(٣) السياسة الشرعية : للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٥٩



فهو نائب عن الامة وتولية رسول الله  
 وإقامة الخلافة أمر واجب شرعا وعقلا (١) فقد قال به السكثرة الغالبة من فقهاء  
 المسلمين ولم يشذ منهم سوى اللجونات (٢) من الخوارج .  
 وهم يقولون إنه لا يلزم فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم  
 وقول هذه الفرقة ساقط يكفي للرد عليه وإبطاله لإجماع الفقهاء على بطلانه .

## الفرع الاول

### كيف يختار الخليفة

لم يرد في القرآن ولا في السنة ذكر لطريقة اختيار الخليفة وذلك تبعاً لعدم  
 تعرضهما لهذا المنصب . ولكن المبدأ العام الذي ورد في الكتاب والسنة هو مبدأ  
 الشورى في شئون المسلمين وذلك لقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ولخاطبته  
 النبي بقوله : « وشاورهم في الأمر » .

ويرى جمهور الفقهاء أنه إذا كانت الشورى واجبة في شئون المسلمين فهي  
 أوجب في اختيار الخليفة لما لهذا المنصب من خطر وأهمية بالنسبة للدين  
 والجماعة (٣) .

(١) انظر في ذلك الأحكام السلطانية الماوردي ص ٥ .

— تفسير المنار للشيخ محمد عبده . أعداد السيد محمد رشيد رضا ج ٥ ص ٢٦٨

— مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين للسيد الفتاوى الفصل الرابع ويستدلون  
 على وجوب الخلافة بالآية الكريمة « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »  
 النساء ٥٩ ، « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا  
 بالعدل » النساء ٥٨

ويقول الشيخ محمد عبده : أن الآيتين الكريمتين المذكورتين هما أساس الحكومة  
 الإسلامية .

كما يستشهدون بقول النبي صلى الله عليه وسلم : (إذا خرجتم في سفر وكنتم ثلاثة فأمروا  
 أحداكم) ، (اسموا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي) .

(٢) هم المنسوبون إلى نجدة بن هبيرة الخنفي ويعتقد أنه لم يبق منهم أحد .

(٣) الأحكام السلطانية الماوردي ص ٦ ، أدب الدنيا والدين الماوردي ص ٨٥

ولم يخرج عن هذا الرأي إلا الشيعة الإمامية إذ يرى أكثرهم أن لا طريق لثبوت الإمامة إلا بالنصر ، واحتجوا بالراهب الذي يؤدي إلى عدم انعقاد الإمامة بالبيعة بوجوده كثيرة ، منها أنه ليس لأهل البيعة تصرف في غيرهم . فلا يصير اختيارهم لإنسان أن يكون خليفة حجة على من عداهم

ومنها أن الإمامة خلافة ونياية عن الله ورسوله ، فلا تثبت إلا بالنصر لا بقول أهل البيعة وإلا كان من يختارونه خليفة عنهم لا عن الله ورسوله .

ومنها أيضاً : أن ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة ، وذلك لأنه قد يبايع أكثر من واحد في بلدان مختلفة ، ويدعى كل من الأقوام الذين بايعوا هؤلاء المتعديدين أن من اختاروه هو أولى من غيره ، فيكون هر الإمام وحده وفي هذا من الفتنة والضرر ما فيه .

ومن هذه الوجوه أيضاً أن من شروط الإمام العصمة من الذنوب ، والعلم التفصيلي بجميع مسائل الدين ، بحيث لا يحتاج في شيء منها إلى النظر والاستدلال . وهذا لا يعلمه إلا الله دون أهل البيعة ، وإذن فلا تنعقد الإمامة ببيعتهم بل لابد من النص عليها من الله ورسوله (١) .

كما يرى الشيعة أن الخلافة وقد نص عليها علي فإنها تنتقل منه إلى من بعده . يقول بذلك الإمامية منهم ، فهم يسوقونها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد واحد .

ومنها من ساقها في ولد فاطمة لكن بالاختيار من الشيوخ وذلك تتوفر شروط فهم هي العلم والجود والشجاعة والزهد وأن يخرج داعياً لإمامته وهؤلاء هم الزيدية ومنهم من ساقها بعد علي والحسن والحسين إلى أخيهما محمد بن الحنفية ثم إلى ولده وهم المكيسانية .

ومنهم من يقولون بأن كل الإمام لا يكون لغيره فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه ذلك السكال وهو قول بالتناسخ .

ومهم من يفف عند واحد من الأئمة لا يجاوزه إلى غيره بحسب من يمين

(١) المواظ وشرحها للأبهي شرح الجرجاني ص ٦٠٦ - ٦٠٧

لذلك عندهم فهو لا هم الواقفية ويقول بعضهم إنه حتى لم يمت إلا أنه غائب عن أعين الناس .

ويتجاوز الغلاة حد العقل والإيمان في القول بالوهمية هؤلاء الأئمة أو على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية وأن الإله حل في ذاتهم البشرية .

ولقد حرق علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار من ذهب فيه إلى ذلك . وكذلك فعل جعفر الصادق رضي الله عنه بمن بلغه مثل هذا عنه .

ومن غلاة الإمامية وخاصة الإثني عشرية من يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي سيخرج في آخر الزمان ويملا الأرض عدلاً . ثم ساقط كل طائفة الخلافة بالتوارث في الفرع الذي قالت به .

ويكفي في الرد على هؤلاء إنكار أئمة الشيعة لأرائهم فإنهم لا يقولون بها ويطلبون احتجاجاتهم عليها (١) .

ونظراً لأن أصحاب هذا الرأي قلة لا يعتد برأيهم إلى جانب رأي الجمهور فإن الرأي الراجح هو أن يتم اختيار الخليفة عن طريق الشورى (٢) .

والشورى في اختيار الخليفة تقتضي أخذ الرأي وهو ما يعبر عنه بالبيعة التي تقابل الانتخاب بلمعة العصر . ولما كان الانتخاب وطريقته ليسا من الكليات ، بل من الأمور الفرعية فقد اجتهد العلماء والفقهاء في كل عصر في طريقة الانتخاب طبقاً لمقتضيات الأمور . وبذلك يتسع النظام الإسلامي لكل مظاهر الحياة النيابية وأساليب الانتخاب في العصر الحديث .

وإذا كانت الشورى هي الوسيلة الوحيدة لتولية رئيس الدولة الإسلامية فلا يمكن أن يتفق مع الإسلام تولية رئاسة الدولة بطريق التوارث أو بطريق

(١) المقدمة لابن خلدون ص ١٧٢ وما بعدها

الفصل في المل والنحل لابن حزم ، الفصل في المل والنحل للشهرستاني .

(٢) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص ٥٤ د . حسن إبراهيم حسن

النظم الإسلامية ص ٤٧ ، ابن خلدون المرجع السابق .

ولاية العهد من الرئيس القائم في الحكم إلى من يحمله ، أو نظير الاستيلاء . أ .  
القهر (١) . وذلك للأسباب الآتية :

١ - أن الإسلام يأبى الإكراه حتى على الدين فيقول الله سبحانه وتعالى  
« لا إكراه في الدين » ويقول لنبىه « أفأنت تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »  
وما دام الإكراه مستبعداً حتى في العقيدة فمن باب أولى أن يكون مرفوضاً فيما  
هو دون ذلك كالخلافة (١) .

٢ - وكذلك ليس صحيحاً ما يقوله البعض من أن الإمامة تجوز بالعهد من  
للخليفة السابق فليس لذلك دليل من قرآن أو سنة . ولو كان العبد جائزاً لأوصى  
النبي في مرض موته أو قبل ذلك لخليفته إذ أنه كان إذا أرسل جيشاً عين قائده  
وأوصى بمن يخلفه إذا استشهد ولا شك أن منصب الخليفة أجل وأعظم من منصب  
قائد الجيش . فلو كان العهد في الخلافة جائزاً لما فاته ذلك وهو الذي كان يرمى  
شئون الأمة ومصالحها .

٣ - ولا يعتبر عهده لأبى بكر بالصلاة بالمسلمين عهداً له بالخلافة إذ أن الصلاة  
عبادة محضة ولا يجوز تأخيرها عن وقتها فمعجل النبي بذلك . ولا يجوز قياس

(١) د . محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الإسلام ص ٦٦

(٢) انظر عكس هذا الرأي حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣١٩ - ٣٢٠ حيث يذكر  
أن الأحاد يرون أن من تولى الخلافة بالقهر والغلبة بلا مبايعة ولا تقليد من أهل الحل  
والعقد تصح لإمامته .

على أن استبعاد امتداد الخلافة بالغلبة يكون في الظروف والأحوال الطبيعية التي تسكون  
فيها الأوضاع مستقرة والطمأنينة سائدة . فإذا جدت ظروف طارئة وأمور غير طبيعية  
انتهت بتغلب شخص على شئون الحكم فتسكون هذه أسباباً قاهرة تدعو إلى الاعتراف بهذه  
الخلافة دفعاً لفتنة ومحتملاً للصدام . فهي لأذن خلافة ضرورة والضرورات تبيح المحظورات  
ومن المقرر شرعاً احتمال الضرر الأصغر لتلافى الضرر الأكبر . وعلى ذلك يعرف بالخلافة  
العائمة على النهر والغلب تخبها لاحتسام المسلمين وإثارة فتنة تأتى على كل شيء . على أنه حين  
تتغير الظروف والأوضاع التي فرضت على المسلمين هذا الوضع الشاذ لن نجد من الفقهاء  
وأصحاب الرأي من يقبل بقاء الوضع أو يدعو إلى السكوت عليه ( الشيخ أحمد هريدى  
ص ١١٦ ) .

الخلافة عليها إذ هي لسياسة شئون الدنيا والآخرة ولو كان يقصد العهد لاذكر  
بالخلافة لأهل ذلك صراحة ولكنه لم يفعل (١) .

وقد عهد بعد ذلك عمر لصهيب بالصلاة بالمسلمين عقب إصابته ولم يقل أحد  
إن ذلك كان عهداً له بالخلافة . كما أن عمر لم يذكره في الستة الذين رشحهم  
للاخلافة . وهذا يؤكد أن العهد بالصلاة شيء والعهد بالخلافة شيء آخر .

٣ - وأما فكرة الخلافة الموروثة فالمعروف أن الخليفة يجب أن تتوافر  
فيه شروط معينة حتى يستطيع القيام بأعمال المنصب . فكيف يمكن أن تتوافر  
هذه الشروط في أسرة واحدة يتوارثونها جيلاً بعد جيل وفي ذلك يقول  
عبد القادر البغدادي (٢) : كل من قال بإمامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون  
موروثة .

وقد رفض عمر بن الخطاب مبدأ الوراثية في الخلافة حينما اشترط ألا يكون  
ابنه عبد الله من يلون الأمر بعده .

ويقول الإمام ابن حزم (٣) : ولا خلاف بين أحد من أهل الاسلام في أنه  
لا يجوز التوارث فيها . ولا مر يعلمه الله لم يعقب النبي صلى الله عليه وسلم ذكوراً  
كأنما كان ذلك إعداداً من الله تعالى لنفي الوراثية عن منصب الإمامة .

## الفرع الثاني

### مراحل اختيار الخليفة

يمكن تقسيم مراحل اختيار الخليفة إلى ثلاث مراحل (٤) .

(١) وهذا أبو بكر يقول قبيل وفاته - لعبد الرحمن بن عوف : أنه بأسى على أشياء  
كان يريد أن يسأل عنها رسول الله . ومن هذه الأشياء قوله « وأما اللاتي كنت أود أني  
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهن فليكني سألته من هذا الأمر من بعده . فلا ينازعه فيه  
أحد ، وليكني كنت سألته هل الأنصار فيها من حق » - ابن فتيبة الامامة والسياسة  
ج ١ ص ٣١

(٢) البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م : أصول الدين ص ١٨٤

(٣) الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ١٦٧

(٤) د السهوري : الخلافة ص ٨٤ - ٨٥

المرحلة الأولى : وهي مرحلة تقديم المرشح أو المرشحين من المستوفين للشروط اللازمة للإمامة .

المرحلة الثانية : وفيها يتم اختيار المرشح للخلافة بمعرفة أغلبية أهل الحل والعقد .

المرحلة الثالثة : وتم بمقتضى البيعة العامة التي يشترك فيها جميع المسلمين في كافة الأقطار الإسلامية .

وسنتحدث بالتفصيل عن هذه المراحل الثلاث .

المرحلة الأولى : يتم تقديم المرشح أو المرشحين في صورة من اثنين :

الأولى : أن يتم ذلك بطريق الاستخلاف من الخليفة السابق فيوصى بتولية من يليه كما حدث عندما اختار أبو بكر وهو على فراش الموت عمر بن الخطاب<sup>(١)</sup> وكما اختار عمر بن الخطاب ستة من الصحابة ليكون الخليفة واحداً من بينهم<sup>(٢)</sup> .  
الثانية : أن يقدم واحد أو أكثر من أهل الحل والعقد مرشحاً أو مرشحين ليتم الاتفاق على ترشيح واحد منهم ومثل ذلك ما حدث عندما قدم عمر وأبو عبيدة بن الجراح أبا بكر للخلافة<sup>(٣)</sup> وعندما قدم عبد الرحمن بن عوف عثمان ابن عفان<sup>(٤)</sup> وكما قدم الزبير بن العوام وبعض الصحابة على بن أبي طالب<sup>(٥)</sup> .

المرحلة الثانية : وهي مرحلة الترشيح وفيها يتم الفحص والتجسس والموازنة بين المرشحين لاختيار أصلحهم للأمة . ويقوم بهذه المهمة أهل الشورى فالمعروف أن زعماء الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة<sup>(٦)</sup> بمجرد علمهم بوفاة الرسول ليبحثوا

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد . المجلد الثالث ص ١٩٩ - ٢٠١

(٢) ابن سعد ج ٣ ص ٣٣٦ صحيح البخاري ج ٩ ص ٩٧ ابن قتيبة الإمامة والسياسة ص ٣٨ - ٣٩

(٣) ابن سعد ج ٣ ص ٢١١ والبخاري ج ٥ ص ٨ - ٩

(٤) ابن سعد المرجع السابق ص ٣٣٦

(٥) ابن قتيبة . الإمامة والسياسة ج ١ ص ٤٦ - ٤٧

(٦) د. محمد عبد الله العربي . نظام الحكم في الإسلام ص ٦٩

ابن قتيبة المرجع السابق ج ١ ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، البخاري ج ٥ ص ٨ (ط الشعب) .

فيمن يتولى رئاسة الدولة ثم لحق بهم المهاجرون وبعد أن اقترح عمر وأبو عبيدة اختيار أبي بكر واقترح آخرون غيره ، نداولوا طويلا . وفى نهاية النقاش الحر الذى كان مفضرة فى تاريخ الدستور الاسلامى (١) أيد الانصار ترشيح أبي بكر وفى اليوم التالى تمت له البيعة فى مسجد المدينة .

وعملية الترشيح هذه مع أهميتها فهى ليست المرحلة الحاسمة فى اختيار الخليفة . وترجع أهميتها إلى أنها تكشف عن أفضل المرشحين للخلافة بما يتوافر فى الهيئة التى تقوم بهذا الترشيح من شروط تكفل لها حسن التقدير والاختيار .

وفى ذلك يقول الماوردى (٢) : فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طأهته ولا يتوقفون عن بيعته .

كما أن النظام الإسلامى لم يحرم أفراد الأمة من حق اختيار الخليفة ولم يحل بينهم وبين ممارسته على نفس المستوى تمسكينا لمبدأ المساواة الكاملة الذى أقامه الإسلام (٣) .

ولذلك يطلق الفقهاء اسم البيعة الصغرى على عملية الترشيح ويطلقون اسم البيعة الكبرى على عملية الانتخاب .

ونظرا لأهمية الدور الذى يقوم به أهل الشورى فإن الأمر يقتضى تعريفهم وبيان أهم الشروط الواجب توافرها فيهم وتحديد المهمة الموكولة لإيهم .

فأهل الاختيار أو أهل الشورى أو أهل الحل والعقد هم ذوو الرأى فى الأمة الذين ينوبون عنها فى ترشيح الخليفة بعد المشاورة وتبادل الرأى .

(١) د. العربى ص ٦٩ ، د. محمد مظلوم الشامى الحرية السياسية فى الإسلام رسالة دكتوراه بجامعة باريس سنة ١٩٦٥ ص ٤٣

(٢) الماوردى . الأحكام السلطانية ص ٧

(٣) الشيخ أحمد هريدى المرجع السابق ص ١٠٩

ويعرفهم المروى بأسماء العلماء والرقماء ووجه الناس الذين يتيسر اجتماعهم .  
وعلمه شارحه الرمل<sup>(١)</sup> بقوله : لأن الأمر ينظم بهم ويتبعهم الناس ويصفهم  
السيد / محمد رشيد رضا<sup>(٢)</sup> بأنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من  
سوادها الأعظم ، بحيث يتبعهم في طاعة من يولونه هليها ، فينظم به أمرها ويكون  
بأمن من عصيانها وخروجها عليه<sup>(٣)</sup> .

ويشترط في أهل الاختيار شروط ثلاثة<sup>(٤)</sup> .

أحدها — العدالة الجامعة لشروطها .

والثاني — العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط  
المعتبرة فيها .

والثالث — الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح وتبدير  
المصالح أقوم وأعرف .

وتجتمع هذه الشروط فيما وصف به الطبري من جعل لهم عمر اختيار الخليفة  
بعده بقوله : لم يكن في أهل الإسلام أحسن له من المنزلة في الدين والهجرة  
والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة والستة الذين جعل عمر الأمر  
شورى بينهم .

(١) المنهاج لقنوى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ١٢٧٧ م ج ٧ ص ١٢٠ شرح الرمل . انظر  
في تسميته : المأوردى الأحكام السلطانية ص ٥

(٢) خلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا ص ١١

(٣) وبذلك فهم يختلفون عن أهل الاجتهاد أو أولى الألباب الذي يعهد اليهم بعملية  
التشريع ( الاستنباط ) ويشترط في اختيارهم أن يكونوا من المجتهدين . وقد وصفهم السيد /  
محمد رشيد رضا بأهم الأمراء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة  
إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا وألا يخالفوا أمرنا  
ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لا يوافق  
الأمر من سلطة فيه ووقوف عليه ( تفسير المنار ج ٥ ص ١٨١ - ١٨٢ ) .

(٤) د صياء الدين رئيس النظريات السياسية الإسلامية ص ١٥٣ ، المأوردى . الأحكام  
الخلافة ص ١٥٥ ، ١٥٩ . رشيد رضا : الخلافة العظمى ص ١٧ ، ٣٩ ، المأوردى . الأحكام  
السلطانية ص ٦ أبو رمل ١٩

( ١٥ — الحريات )



أما المهمة الملقاة على عاتق أهل الشورى فتتضمن في ثلاثة أمور .  
الأول : فحص الشروط التي يجب توافرها في المرشح أو المرشحين للخلافة .  
الثاني : المفاضلة بين المرشحين لاختيار أفضلهم .  
الثالث : ترشيح الخليفة وإعلان ذلك للأمة لتقوم بعملية البيعة (الانتخاب)<sup>(١)</sup>.

#### المرحلة الثالثة ( الانتخاب ) :

ويسمونها البيعة العامة ويشترك فيها عجم المسلمین وهي المرحلة الأساسية .  
لاختيار الخليفة فلا يتم تقلده<sup>(٢)</sup> إلا بها . وتبدو واضحة في اختيار الخلفاء  
جميعاً<sup>(٣)</sup> .

ويقول عنها الغزالي<sup>(٤)</sup> : لو لم يبايعه — أى أبا بكر — غير عمر وبقي كافة  
الخلق مغالين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب أو مغلوب لما  
انعقدت الإمامة .

ويؤكد عمر بن الخطاب ضرورة البيعة العامة لتقوم الخلافة بقوله :  
من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذي  
بايعه ترة أن يقتل<sup>(٥)</sup> .

كما يقول عنها ابن تيمية<sup>(٦)</sup> : الإمامة ملك وسلطان . والملك لا يصير ملكاً  
بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة . إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة  
غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك .

وهذا يعنى أنه يتحتم أن يحصل الخليفة على معظم أصوات الناخبين ولذلك

- 
- (١) أستاذنا الدكتور الطماوي : عمر بن الخطاب ص ٢٣٧ ، الماوردى . المرجع السابق ص ٤  
د. ضياء الدين الرئيس . المرجع السابق ص ١٧٧  
(٢) الدكتور السهوري : الخلافة ص ٨٥  
(٣) ابن تيمية : الإمامة والسياسة — طبعة دار المعارف ص ٧٤  
(٤) الغزالي : فرائع الباطنية ص ١٧٧  
(٥) ابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ ٨٤٤ م الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٣٤٤  
(٦) ابن تيمية : منهاج السنة ص ٣٦٣

رفض على أن يقبل بيعة القلة التي بإيعته في منزله واشترط أن تكون البيعة عامة وفي المسجد (١) .

وعلى ذلك فانتخاب الأمة هو الفيصل في ملء منصب الخليفة فإذا لم تنتخبه ما ترتب على ترشيح أهل الاختيار شيء .

## الفرع الثالث

### الأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة

يغلط الكثيرون وهم يتحدثون عن الأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة بين عملية الترشيح وعملية البيعة ، فبينما يكاد الفقهاء يجمعون على أن الخلافة يتحتم أن تتم نتيجة البيعة ، وهو ما يوجب أن يحصل الخليفة على أغلبية أصوات المسلمين . إذ بهم يختلفون في العدد اللازم لاختيار الخليفة (٢) .

(١) ابن تيمية : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٤٦

(٢) فيرى أكثر علماء الأمة أن الخلافة تنعقد بخمسة مجتمعين على عقدها ، أو يمتدحها أحدهم برضا الأربعة ( الأحكام السلطانية للماوردي ) ص ٧ ودليلهم على ذلك أن أبا بكر انمقدت بيعة خمسة احتموا عليها ثم تابعهم الناس ، كما أن عمر جعل الشورى في ستة لتنعقد الخلافة لأحدهم برضا الخمسة ( الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥ ) ويرى البعض « ما أثر الإنافة للفقهاء ج ١ ص ٤٢ ) أن الإمامة تنعقد بثلاثة يتولاهم أحدهم برضا الاثنين ليكونا حكماً وشاهدين .

ويقرر آخرون ( شرح المنهاج للرملي ج ٧ ص ١٢٠ ) أن العدد لا ينبغي أن يقل عن أربعين قياساً على ما تصح به صلاة الجمعة .

وهؤلاء جميعاً إنما يتحدثون - في رأينا - عن عملية الترشيح لا عن البيعة ( الانتخاب ) لأن انتخاب الخلفاء تم بالبيعة العامة من المسلمين .

كما أنه ظاهر بطلان من قال بانعقادها بواحد لانتفاء الشورى فيه .

وهناك من يتطلب اتفاق أهل الحل والعقد جميعاً على الشخص المرشح للخلافة ليكون الرضاء بالمرشح عاماً والسليم إرياسته لاجماعاً ( الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦ وأصول الدين للبغدادى ص ٢٧٢ ) .

كما اشترط البعض موافقة جميع أهل الحل والعقد على اختيار الخليفة قياساً على الاجماع ( ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ١٤٢ ) كما يروى ذلك عن الامام أحمد بن حنبل -

ويروى ابن حزم ( الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ١٦٧ ) أن في نصبه =

والذى نراه أن بيعة الخليفة من حق الأمة جمعا تتزاه بأفرادها فى حاضرة الخلافة وفى كل أرجاء الدولة الإسلامية . وأن هذه البيعة هى لبّ عملية الاختيار ، وما اختيار أهل الحل والعقد إلا ترشيحا من هيئة مستنيرة ، على علم بكتاب الله وسنة رسوله ومصالح المسلمين فاضلت بين المرشحين ووازنت بينهم لاختار أكفاهم لترشيحه وعرضه على الأمة لتؤكد الاختيار أو ترفضه . ودليلنا على ذلك ما يأتى :

— أن الخلافة أمر من أمور الدين كما أنها أمر من أمور الدنيا . فلو فرض الخليفة على الأمة دون اختيارها لكان فى ذلك إكراه لها وهو غير جائز .

— فى تفسير الإمام أحمد بن حنبل (١) للحديث الشريف ( من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية ) حين سئل عن الإمام قال : أتدرى من الإمام ؟ الإمام الذى يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام . فهذا معناه .

— قول الماوردى (٢) فى شروط اختيار الخليفة : ... قدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكلمهم شروطا ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . ومعنى ذلك أن أهل الحل والعقد يجب عليهم ترشيح من يرضى الناس عنه لأنه لابد من موافقتهم عليه ليصبح خليفة .

---

الإجماع تكليف بما لا يطاق وأنه يؤدى إلى الحرج . وهو مدفوع بقول الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج .

ورأى قوم ( الأحكام السلطانية ص ٥ ومقدمة ابن خلدون فصل ٣٠ طبعة المهدى سنة ١٩٣٠ ) أنها لا تنفد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد . ويرى الفلاس ( أصول الدين لبشادى ص ٢٨١ ) ومن تبعه أن الإمامة تنفد بملأ الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص . ولعل الأمر الجدير بالاعتبار هو الذى يقرره ( د . السنهورى : الخلافة ص ٨٠ ) أنه يجب أن تتم البيعة فى الدولة الإسلامية كلها ، وأنه ليس لناخبين الموجودين بمحاضرة الخلافة أى ميزة قانونية على غيرهم .

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ١٤٢

(٢) الأحكام للسلطانية للماوردى ص ٦

## الفرع الرابع

### التكليف القانوني لعقد البيعة

هناك إجماع بين الفقهاء المسلمين على أن البيعة عقد بين الأمة وبين الخليفة .  
يرسمى عقد الخلافة بيعة تشبيهاً له بما يتبع في عقد البيع عند ما يوضع البائع يده في  
يد المشتري إيذاناً بإتمام العقد (١) .

وباعتبار البيعة عقداً تبادلياً فإنها ترتب حقوقاً لكلا العاقدين .

وعقد الخلافة عقد حقيقي أثبت التاريخ إتمامه بين المسلمين وبين الخليفة (٢) .  
يقوم على الرضا ، وهو بذلك يختلف عن العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه  
روسو والذي برره وجود السلطة إذ أنه عقد اقتراضي لتبرير نظرية معينة ولم  
يثبت التاريخ حقيقة وجوده .

وعملية البيعة لا تنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التي تعتبر ضرورية (٣) ، ومن  
أحكام البيعة الرضا إذ هي عقد رضائي فلا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس  
أو إكراه فإن ذلك يبطله (٤) .

وعقد البيعة من العقود الإلزامية فلا يملك له أحد نقضاً فهو قيد وثيق  
ورابطة مصونة .

وذلك متى جرى في نطاقه المحدد وفي ظل من الحرية واشتركت فيه الأغلبية  
من أفراد الشعب .

### ١ § - النتائج التي تترتب على عقد الخلافة

يترتب على ذلك أن الأمة في تعاقدها مع الخليفة إنما توكلت في ممارسة السلطة

(١) ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م : المقدمة ج ٢ ص ٥٤٨ - ٥٤٩

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٨

(٣) د . السنهوري : الخلافة ص ٩٤

(٤) ابن قتيبة ( المعارف ) ص ٧٤

نيابة عنها وذلك نتيجة لتعاقد حر بينهما (١) .

وفي ذلك يقول ابن حزم (٢) : الإمام إنما جعل ليقم للناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقيم حدودهم ويمضى أحكامهم ، ويجاهد عدوهم . كما يترتب للخليفة حق السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية وحق النصيحة إذا أخطأ .

ويترتب على رضائية العقد أن الإكراه على البيعة يبطله وفيه جاءت فتوى الإمام مالك التي تقول إن يمين المكره باطل (٣) .

وعلى ذلك فإن العهد الذي أخذه معاوية لابنه يزيد في عهد الدولة الأموية باطل لاقتضاه شرط الرضا (٤) .

وباعتبار العقد ملزماً فإنه لا يفسخ إلا بموت الإمام أو عجزه أو خروجه على شروط العقد .

وفي ذلك يقول الإمام الرازي — رواية التفنيزاني والأبجي — إن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة كما يتبين حين تعزل الإمام لفسقه (٥) .

## ٢ § — رأينا في البيعة

لسنا مع القائلين بأن عقد الخلافة هو عقد وكالة عن الأمة . إذ أن الروابط التي ينتجها عقد الخلافة تختلف عن الروابط التي ينتجها عقد الوكالة .

فالأمة لا تستطيع فسخ عقد الخلافة إلا بكفر الخليفة أو فسقه أو عجزه بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة فسخ العقد مع التعويض إن كان له محل .

(١) د . السنهوري . الخلافة ص ٥

(٢) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٤٦

(٣) السكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٩٧

(٤) وذلك لاذ دعا معاوية الوفود ليتكلموا في اجتماع عقده لأخذ البيعة ليزيد فتقدم خطيبه قائلاً : أمير المؤمنين هذا — وأشار إلى معاوية — فإن هلك فهذا — وأشار إلى يزيد ، فن أبى فهذا — وأشار إلى السيف — فقال معاوية : اجلس فأنت سيد الخطباء .

(٥) المواظف للأبجي ج ٨ ص ٣٤٥ .

ثم إن الخليفة يلتزم بالمبادئ العليا التي قررها القرآن والسنة ولا يستطيع الأمة باعتبارها موكلة أن تلزمه بواجبات تخالف تلك المبادئ ، بينما يلتزم الوكيل في عقد الوكالة بتنفيذ تعليمات موكله أيا كانت .

لذلك فإننا نرى أن عقد الخلافة لا يتفق مع خصائص عقد الوكالة وبالتالي فإن البيعة حق من الحقوق العامة كحق الانتخاب والنيابة وتولى الوظائف العامة في أوضاعنا الحديثة ، يمارسه كل مسلم متمتع بالاهلية الشرعية بكامل حرية ويؤديه إلى أهله ويضعه في الموضع الذي يراه جديراً به .

وبذلك يسكون النظام الإسلامى قد كفل لأفراد الأمة حق اختيار الخليفة في حرية كاملة دون ضغط أو إكراه ، وأن كل ما خالف ذلك بعيد عن أصول الإسلام وروحه .

ولا يمنع ذلك من تنظيم الانتخاب وأسلوبه واشتراط ما يتيح حسن الاختيار في الناخب كالبلوغ والعقل والإدراك بشرط ألا تؤدي هذه الشروط إلى الإخلال بحقوق الأفراد في اختيار حكاهم .

## المطلب الثاني

### حق الأمة في رقابة أعمال الخليفة

كفلت الشريعة الإسلامية حق الأمة في الرقابة على أعمال الخليفة ، ذلك لأنه لكي تسكون هناك فاعلية للقاعدة القانونية التي تستهدف منع الحاكم من مخالفة القانون الإسلامى أو الحد من استبداده لا بد أن تصاحب هذه القاعدة رقابة دائمة ومستمرة من الأمة على السلطات المختلفة بما فيها الخليفة (١) .

وقد تفررت هذه الرقابة بنصوص الكتاب الكريم وبالسنة والإجماع وبما ورد في سيرة الخلفاء الراشدين .

الأدلة من القرآن الكريم :

---

(١) د السنبورى : الخلافة ص ١٨٣

يقول الله تعالى :

— ولتكن منكم أمة يدهون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (١) .

— كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله (٢) .

— والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم (٣) .

استنكر الله سبحانه وتعالى من المنافقين والكافرين أنهم كانوا لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر . فيقره تعالى :

— المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون (٤) .

لن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون (٥) .

ولاشك أن رقابة الأئمة لأعمال الخليفة تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الأدلة من السنة النبوية :

يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

— من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان (٦) .

(١) - سورة آل عمران : آية ١٠٤

(٢) - سورة آل عمران : آية ١١٠

(٣) - سورة التوبة : آية ٧١

(٤) - سورة التوبة : آية ٦٧

(٥) - سورة المائدة : آية ٧٨ ، ٧٩

(٦) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين - الجزء الأول من ٣٦٦ ، سنن ابن ماجه ج ٢

كتاب نفع باب ٢٠ من ١٣٣٠ حديث ٤٠١٣

- إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروه (١) .
- ينس القوم قوم لا يأمرهم بالقسط وينس القوم قوم لا يأمرهم بالمعروف ولا ينهون عن المنكر (٢) .
- لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أوليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم (٣) .
- أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقد وضع رجله في الغرزة: أى الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر (٤) .

### الإجماع :

كما أجمع الفقهاء (٥) على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المسلمين ولم يشذ من هذا الإجماع إلا من لا يمتد برأيهم كالأصم والإمامية من الشيعة (٦) ، إذ يوقف الأول هذا الواجب على وجود الإمام العدل ويوقفه الآخرون على ظهور المهدي المنتظر وقولهم مردود بحجة النصوص التي أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

- (١) رواء أحمد من حديث ابن عميرة والطبراني ، الفرائد : لأحياء علوم الدين . باب الأمر بالمعروف ص ١١٩٠
- (٢) رواء الشيخ ابن حبان من حديث جابر بسند ضعيف ورواه علي بن سعيد في كتاب الطاعة والمعصية المرجع السابق ص ١١٩٤
- (٣) الصدوق المتوفى ١٠٥٧ هـ - ١٦٧٤ م ، دليل الفالحين لطريق رياض الصالحين للأنووي المتوفى ٦٧٦ هـ - ١٢٧٧ م ص ٤٨٠ - ٤٨١ الجزء الأول .
- (٤) دليل الفالحين لطريق رياض الصالحين ص ٤٨٢ الجزء الأول .
- (٥) انظر في هذا الفرائد : لأحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ابن تيمية السياسية الفرعية ص ٤٠ ، الماوردي : أدب الدنيا والدين ص ٥٧ ، الماوردي الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ ، ابن حزم . الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١ - الأحكام السلطانية لافي يعلى ص ٢٨٤ ، د. محمد سلام مذكور القضاء في الإسلام ص ١٤٧
- (٦) يقول الماوردي أن الإمامية خالفت في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يقولون بأن واجب الأمر بالمعروف لا يجب لمقامته ولا لتمرير إزالة المنكر حتى يظهر =



### سيرة الخلفاء الراشدين :

استشعر الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وجوب رقابة الامة على أعمالهم فضلاً عن مشورليتهم أمام الله تعالى . فاعترفوا بها وقرروها باعتبارها دستوراً للحكم ، فيقول الخليفة الأول أبو بكر عقب اختياره للخلافة: أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني . . .

كما وضع معياراً لصحة العمل ومعياراً للطاعة فقال : أطيعوني ما أطيعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم .

وفي موضع آخر يقول : إن استقممت فتابعوني وإن زغت فقوموني<sup>(١)</sup> .  
ومثل ذلك ما فهمه وفعله أمير المؤمنين عمر إذ خطب بعد بيعته فقال في الناس : ألا إن رأيتم في أعوجاجا فقوموني ، فرد عليه أحد المسلمين بقوله : والله لو وجدنا فيك أعوجاجا لقومناه بسيفنا فيقول عمر : الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بنجد السيف<sup>(٢)</sup> .

كما كان عمر يدعو الناس إلى رقابته وتبصيره بأخطائه فيقول : رحم الله رجلاً أهدى إلينا عيوبنا<sup>(٣)</sup> .

وفي سيرة عثمان بن عفان<sup>(٤)</sup> حين أخذت طائفة من المسلمين عليه بعض الأخطاء

المهدي المنتظر ، وفي هذه الحالة يجب إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويكون من يريد أن يحتل الأمر الشارح في هذه الحالة من أعوان المهدي وأنصاره كما يذكر أن رأى الأصم مقتضاه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب فقط في حالة وجود الإمام العدل ، ولذا ظهر هذا الإمام فيجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معه .

(١) السيرة لابن هشام ج ٤ ص ٦١١ : أحمد هريدي . نظام الحكم في الإسلام ص ١٣٧  
(٢) الأستاذ الدكتور الطماوي : السلطات الثلاث ص ٢٨١ ، عمر بن الخطاب ص ٢٦٧ ، الشيخ أحمد هريدي المصدر السابق ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٩٣

(٤) الطبقات الكبرى لابن سعد ص ٦٧ - ٧٠ ، د . طه حسين: الفتنة الكبرى

- عثمان .

في سياسة حكمه وإسناد ولاياته ، وتظاهر عليه جموع منهم لمحاسبته على أعماله ، أذعن لرغبتهم ولم ينكر عليهم هذا الحق ، وأبدى استعداده لإصلاح ما عسى أن يكون قد أخطأ في إنفاذه وكان من أقواله: إني أتوب وأنزع ولا أهود لشيء مما عابه على المسلمون وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( من زل فليتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى في الهلكة فإنه من تهادى في الجور كان أبعد عن الطريق ) فأما أول من اتعظ واستغفر الله مما قلت وأتوب إليه . فإذا نزلت من منبري فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم فوالله إن ردتني الحق عبدأ لأذلن ذل العبيد .

فهذه — كما نرى — رقابة الأعمال الخليفة ومراجعة له في تصرفاته تأخذ دور المناقشة العامة تحكمها الحجة والإقناع ويعترف فيها الخليفة بحق المسلمين في هذه الرقابة .

ولا تملك الأمة الإسلامية أن تنزل عن هذا الحق<sup>(١)</sup> إذ أن فيه معنى الواجب وإن مضمون هذا الواجب هو الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله<sup>(٢)</sup> .

كما أن حق الرقابة يحول دون وقوع الشر المترتب على مخالفة القانون الإسلامي ويمنع من تحقيقه<sup>(٣)</sup> .

وتحقيقاً لهذه الرقابة أوجب الإسلام على الخليفة الالتزام الشورى وطلب النصيحة وقرر للأمة حق المشورة والنصح والتقويم .  
فيقول الله لنبيه و مشاورهم في الأمر<sup>(٤)</sup> .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( الدين النصيحة . قلنا : لمن يا رسول الله ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم )<sup>(٥)</sup>

(١) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية ص ١٢

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٠

(٣) د . السنهوري : الخلافة ص ١٨٣

(٤) سورة آل عمران : آية ١٥٩

(٥) دليل القالين لطارق رياض الصالحين الجزء الأول ص ٤٠٩

ويقول ( ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد راحة الجنة ) (١) . ويقول أيضاً : إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب ) (٢) .

وإذا كان للمسلمين رقابة أعمال الخليفة فإنه يكون لهم - من باب أولى - رقابة أعمال باقى الولاية والعمال .

وتطبيقاً لذلك كان المسلمون يكتبون إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بما ينكرونه من تصرفات ولا تهم فكان يستدعيهم في الموسم ( الحج ) ويناقشهم الحساب أمام رعاياهم .

ومن هنا نشأ قضاء المظالم حيث كان الخليفة يستمع إلى شكاوى المسلمين من تصرفات الولاية التي تنسم بالخروج على الشريعة والاعتداء على حقوقهم ووقوع المظالم عليهم .

ولما زادت أعباء الخليفة أنشأ ديواناً للمظالم اختص بهذا النوع من الدعاوى وعينه في الولايات .

## الفرع الاول

### نطاق رقابة الأمة

لكي نحدد أعمال الخليفة التي ترد عليها رقابة الأمة نشير أولاً إلى أن واجبات الخليفة على كثرتها تحملها آيتان (٣) : د إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (٤) . ود يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (٥) .

(١) البخارى (ط الشعب ) المجلد الثالث - جزء ٩ ص ٨٠

(٢) ابن حزم : الفصل في الملئ والأهواء والنحل - ص ١٧٥ - ١٧٦

(٣) د . محمد عبد الله الرق : نظام الحكم في الإسلام ص ٦٠ وما بعدها .

(٤) سورة النساء : آية ٨٠

(٥) سورة النساء : آية ٥٩

والذى يبين من هاتين الآيتين أن سلطة الخليفة مقيدة فيما يأتى :

١ - الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية أى بما جاء فى الكتاب والسنة وإجماع المجتهدين ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعملون (١) .

وهو فى هذه الحدود له على الأمة حق الطاعة والتأييد والنصرة فإذا ما فعل غير ذلك كان عمله باطلا لمخالفته للشريعة .

٢ - أداء الأمانات إلى أهلها ومعنى ذلك تحقيق المصالح العامة إذ هى المقصد من الأحكام . فيجب أن تستهدف سلطات الخليفة واختصاصاته مصالح المسلمين (٢) فلا يجوز أن يستخدم الخليفة سلطاته إلا للأغراض التى تقررت هذه السلطات من أجلها (٣) .

٣ - الالتزام بالعدل فى الأحكام ويتضمن ذلك تحقيق العدالة وأن يكون استخدام الخليفة لسلطاته فى الحدود اللازمة لتحقيق الهدف بغير تعسف أو استبداد أو تجاوز السلطة .

فى مجال الاختصاصات التى تحكمها نصوص الشريعة الإسلامية فإن للأمة الحق الكامل فى ممارسة رقابتها على أعمال الخليفة وتصرفاته . إذ هى نصوص واضحة وقاطعة لا تدع للخليفة أدنى حرية لإرادته الشخصية فإذا ما تصرف بما يخالف الشريعة ألزمته الأمة بالعدول .

ومثال ذلك المبادئ ومبدأ الشورى ومبدأ العدل فإنها مقررة بمقتضى نصوص آمرة لا يجوز له أن يحيد عنها أو يغير منها .

وفى مجال التشريع لا يجوز للخليفة أن يمارس التشريع ما لم يكن يجتهد وأن يكون اجتهاده فى المسائل الخلافية ورقابة الأمة مقررة فى هذه الأمور جميعا

(١) سورة الجاثية: آية ١٨

(٢) د السنبورى : الخلافة ص ١٧١ - ١٧٢

(٣) عصام عبد الوهاب الرزنجى : السلطة التقديرية للإدارة والرقابة عليها رسالة

دكتوراة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٤٤

حماية للشريعة، وبالنسبة لسلطة الخليفة في الشؤون التنفيذية فإن رقابة الامة تشمل تصرفات الخليفة التي تخالف رعايته حقوق المسلمين وحررياتهم الفردية (١) ومبدأ المساواة أمام القانون والعدالة لارتباط ذلك بأصول الإيمان والعقيدة باعتباره الجانب السلبى لتقرير وحدانية الله سبحانه وتعالى (٢) .

أداء الامانات إلى أهلها :

وذلك كما سبق أن قررنا يتضمن تحقيق المصالح العامة لجميع المسلمين إذ أنها مقصد أحكام الشريعة (٣) وتقوم السياسة العادلة على استهداف العدل والحق وقيام الناس بالقسط بأى طريق يمكن بواسطة تحقيق هذه المصالح والغايات ، أما السياسة الباطلة فإنها تستهدف أفراساً وغايات تناير المصالح والغايات التي تستهدفها السياسة العادلة (٤) .

كما يقرر الفقهاء أن جميع الاعمال تكون صحيحة أو باطلة على حسب تضمنها للمصلحة العامة للمسلمين من عدمه (٥) .

وبذلك تكون سلطة الخليفة في هذه التصرفات خاضعة لرقابة الامة لتبطل منها ماكان مخالفاً للسياسة العادلة ذلك أن الهدف من أى سلطة من سلطات الخليفة يجب أن يكون تحقيق هذه المصلحة فلا يجوز أن يخرج عما استهدف الشارع تحقيقه من مصالح عامة للمسلمين لأن سلطته تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً (٦) .

ومن ذلك تستطيع القول إن أى عمل للخليفة لا يكون الهدف منه تحقيق المصلحة يعتبر انحرافاً بالسلطة ويخضع لرقابة الامة .

فبالنسبة لسلطة تعيين الموظفين وعزلهم — على سبيل المثال — يجب أن يكون

(١) د. السهورى : الخلافة ص ١٧٤ — ١٧٥

(٢) أعلام المرفقين لآين القيم ج ١ ص ٢٧١ ، أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة — من بحوث الاتحاد الاشتراكي العربى ص ١٧٠

(٣) العاطى : المرافقات ٢ ص ٦

(٤) آين القيم : أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٢ — ٣٧٥

(٥) المرافقات ٢ ص ٢٨٥

(٦) د. السهورى : الخلافة ص ١٧٧ — ١٧٨

الهدف منه هو المصلحة العامة المقصود تحقيقها فإذا ما تعداها كان قراره مشوباً بالانحراف بالسلطة (١).

يقول العلامة ابن القيم : إذا كان المراد تعيين قائد للجيش فيجب أن يختار له الأقدر على تحقيق النصر حتى ولو لم يكن أفنزل القواد من حيث التقى والورع ، لكنه أنفعهم للمسلمين .

وإذا كانت الوظيفة متعلقة بالناحية المالية فيجب أن يختار لها الأمين التقى دون الداعي إلى التعطيل لأن تولية الأخير يترتب عليها الإضرار بالمصلحة للناس (٢) .

ورغم أن الماوردي وسع من سلطة الخليفة في عزله للقضاة إلا أنه حدد نطاق هذه السلطة بعدم جواز عزل إلا إذا كان هناك مقتضى له يستدعي ذلك لارتباط الولاية العامة للقضاء بحقوق المسلمين جميعاً (٣) . إذ لا يجوز أن يتعلق بالعزل ضرر للمسلمين عملاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا ضرر ولا ضرار ) وإن هذا وإن كان خالصاً حق الخليفة وله أن يتصرف فيه كما يشاء إلا أنه مقيد بعدم الإضرار بالناس فإذا ما ترتب على العزل ضرر كان للأمة حق إجراء الرقابة وكان عزله باطلاً .

### الالتزام بالعدل في الأحكام :

ويتضمن هذا المبدأ وجوب الملاءمة بين الأسلوب الذي يمارسه الخليفة في استخداماته للسلطة ، وبين الهدف المراد تحقيقه من هذا الاستخدام وذلك يشمل :

١ - أن تكون الوسيلة إلى بلوغ الهدف مشروعة في ذاتها أي متفقة مع نصوص القانون الإسلامي وقواعده العامة وأصوله الشاملة . إذ لا يمكن أن يكون

(١) د . فؤاد النادى : رئيس الدولة في النظام الإسلامى ص ٨٠٠

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ١٠٦

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧٠ د . فؤاد النادى : رئيس الدولة في النظام

الإسلامى ص ٨٠٠ .

ومثل ذلك ما قرره الامام أبو يوسف بالنسبة لوظائف الدولة ( الخراج ص ٤٠ ) .

الهدف مشروعاً. فإذا ما تعارضت الوسيلة مع الشريعة الإسلامية كان الإجراء باطلاً ولو كان الهدف مشروعاً .

وهل ذلك لا يجوز استعمال وسيلة غير مشروعة لتحقيق هدف مشروع وإلا كان في ذلك إساءة لاستعمال السلطة يقتضى ممارسة الأمانة رعايتها عليه وتقرير بطلانه (١) .

٢ — أن تكون الطرق المؤدية إلى تحقيق المقاصد في نطاق وحدود الفرض الذى تقررت من أجله هذه السلطة ، فلا يستعمل الخليفة غير هذه المقاصد ولا يتجاوزها .

وهذه الطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد (٢) .

ذلك أن الشريعة الإسلامية قد نهجت في تحقيقها للمقاصد العامة في التشريع الإسلامى إلى كل ما يحقق العدالة والرحمة ومصالح الناس ومن ثم فإن أى ممارسة للسلطة تخرجها من العدالة إلى الظلم ، ومن الرحمة إلى القوة ومن المفيد إلى الضار ومن المبتغى إلى ما ينافيه فإن هذه الممارسة لا تكون جائزة ولو كانت في ظاهرها تطبيقاً حرفياً للنصوص (٣) .

ولذلك يقرر الفقهاء أن الوسيلة الموضوعة للمباح هى وسيلة مشروعة ولكن إذا كان استخدامها يؤدي إلى مفسدة سواء قصد إلى هذه المفسدة ، أو لم يقصد

---

(١) ومن ذلك أن عمر بن الخطاب سمع أخطأ في منزل أثناء تجوله فشق المنزل فرأى فتية يساقرون الخمر فأنكر عليهم فقالوا يا أمير المؤمنين جئنا بواحدة وجئنا بثلاث فقال : ماهى ؟ قالوا تجسست وأتيت البيوت من غير أبوابها ودخلت دون أن تستأذن وتسلم ، فركبهم عمر : الماوردى . المرجع السابق ص ٢٥٣ ( د . الطحاوى : عمر بن الخطاب ص ١٢٦ ) .

(٢) ابن القيم : الطرق الحكيمة ص ١٤

ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٣

(٣) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤

د . السنهورى : الخلافة ص ١٧٥-١٧٧

لأهلها لسكرها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها . فإن استخدم هذه الوسيلة يكون غير جائز (١) .

فإذا نظرنا إلى جريمة البغى وجدنا أن الهدف من قتال البغاة هو دفع البغى وإزالته . كما أن البغى قد يكون أشبه بتأولونها أو الظلم وقع عليهم أو لقصد بالخروج على الإمام . وعلى ذلك فيتميز إزالة شبهتهم ورفع الظلم عنهم والإعذار لأهلهم قبل قتالهم . وإلا كان البدء بقتالهم إساءة لاستعمال السلطة وتجاوزاً لحدودها . فإذا أزال الإمام شبهتهم ورفع الظلم عنهم وأعذرهم ولم يرجعوا فله أن يقاتلهم . على أن يكون قتالهم بالقدر الذي يحقق دفع البغى وإزالته أى في نطاق هذا الهدف وفى حدوده .

فلا يقاتلوا إذا ألقوا السلاح ولا يجهز على جريحهم ولا يقتل أسيرهم وإنما ذلك زيادة في النكال بهم يعتبر خروجاً على الهدف (٢) .

٣ - أن تكون الوسائل المستخدمة لتحقيق الهدف متناسبة مع الغرض المستهدف وفى ذلك يقول ابن القيم : إن الشارع لم يحصر طرق العدل وأدلت وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر . بل بين فى ماشرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل ووجوب الحكم بموجبها ومقتضاها (٣) .

ومن ثم فإن الخليفة يجب أن يتخير أنسب الوسائل التى تحقق العدل والانصاف والحق والقيام للناس بالقسط دون شطط أو تجاوز عن مقتضيات الهدف الذى يرمى إلى تحقيقه (٤) .

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٣٦ - ١٤٤

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٦٠ ، ابن هابدين . الحاشية ج ٣

ص ٤٢٩ - ٤٣٠

(٣) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٣

(٤) النزائى : النبر المسبوك ص ٢٨ - ٢٩ - وفى ذلك يقول الغزالي فى نصائحه للملك محمد بن ملك شاه ( لأنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق والاطمئنان فلا تعملها بالشدّة والغضب ) قال صلى الله عليه وسلم ( كلّ وال لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم القيامة ) . ( ١٦ - الحريات )



وعلى ذلك فواجب الخليفة أن يحرص على تناسب الوسيلة مع الهدف .  
 فإذا ما كان هناك مقتضى لتأديب شخص فلا ينبغي له أن يهدد من يكفي في  
 تأديبه الإهراض والتقطيب ، ولا أن يحبس من يكفي في تأديبه التهديد ، ولا أن  
 يضرب من يكفي في تأديبه الحبس ، ولا أن يقتل من يكفي في تأديبه الضرب (١)  
 بحيث يكون الجزاء على قدر الفعل الذى ارتكبه الفرد وتكون المؤاخظة بأكثر  
 الوسائل فاعلية وأقلها إيلاماً للنفس .  
 فإذا خالف الإمام ذلك كان عمله مشوباً بإساءة استعمال السلطة مهدداً  
 بالبطلان .

وعلى ذلك فرقابة الأمة للخليفة تشمل نوعين من الرقابة :  
 رقابة الشرعية .  
 ورقابة الملامة .

## الفرع الثانى

### وسائل الرقابة

يمكن أن تقسم وسائل الرقابة التى كفلتها الشريعة الإسلامية للأمة على أعمال  
 الخليفة إلى نوعين : رقابة وقائية ورقابة علاجية .  
فالرقابة الوقائية : تتضمن حق الأمة فى إبداء المشورة وحققها فى بذل  
 النصيحة .

والمشورة تقررت بمقتضى وصف الله تبارك وتعالى للمجتمع الإسلامى بقوله :  
 « وأمرهم شورى بينهم » (٢)

والنصيحة مقرررة بقول النبى صلى الله عليه وسلم ( الدين النصيحة قلنا لمن  
 يا رسول الله ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم ) (٣) .

(١) ابن طباطبا . الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٢٩

(٢) سورة الشورى آية ٣٨

(٣) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين الجزء الاول ص ٥٩ ، ورد بصحيح مسلم مجلد ١

ص ٢٣٧ دون جملة « يا رسول الله » .

والشورى قد تصدر من الأمة جمعا ، وقد تكون من هيئة متخصصة (المجتهدين) وهم الذين جاء ذكرهم في قول الله تعالى : « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به » الآية (١) .

وهو الذين يرجع إليهم في شئون التشريع وكذلك في ابتداع الحلول التشريعية التي يطبقها القضاء في الدعاوى المطروحة للبحث كما أنهم يستشارون في الأمور الهامة (٢) .

فأهل العلم من حقهم بل من واجبهم تبصير الناس بالحق وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه (٣) ، ومن ذلك يتضح أن للمجتهدين وظيفتين وظيفة تشريعية ووظيفة رقابية .

فالوظيفة التشريعية : تكون في الأمور السياسية والشئون الاندماوية التي لم ترد فيها نصوص تشريعية أصلية ، يستنبطونها حسب الأزمان ، وحسب الأحوال .

والوظيفة الرقابية أو الاستشارية : وهي تزويد الخليفة بالرأى والمشورة والنصيحة ومرافقتها لأعماله لرده إلى جادة الصواب إذا أخطأ . فمن الناحية التشريعية كانت هيئة المجتهدين تمثل السلطة التشريعية في الأمور العمالية ، فإذا أجمعوا على حكم من الأحكام أصبح ملزماً للخليفة الذي لا يستطيع الاشتراك في عملية التشريع إلا إذا كان مجتهداً وليس للخليفة - دع من دونه من الحكام - أن ينقض إجماع الأمة ولا أن يخالفه (٤) .

وفي اختصاص هيئة المجتهدين التشريعي رقابة وقائية للشرعية فلا يستطيع الخليفة أن يصدر تشريعاً مخالفاً للشرعية حتى ولو كان مجتهداً .

ومن الناحية الاستشارية كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير خواص

(١) - سورة النساء آية ٨٣

(٢) - رشيد رضا ، تفسير المنار ج ٥ ص ١٩٥-١٩٦ ، ج ١١ ص ٢٦٤-٢٦٥

(٣) آل عمران آية ١٨٧

(٤) رشيد رضا ، الخلافة ص ٩١ - ٩٢

الصحابة في الأمور الدقيقة والسرية المهمة كما فعل في مسألة غزوة بدر<sup>(١)</sup>.  
كما كان يستشير جمهور الأمة في الأمور العامة ويعمل برأى الاغلبية كما فعل في  
الخروج لغزوة أحد<sup>(٢)</sup>.  
وكان أبو بكر<sup>(٣)</sup> يسأل عامة الناس عن سمع رواية عن قضاء النبي صلى الله عليه  
وسلم في واقعة معينة .  
كما كان يجمع الروس والعلماء لإسداء المشورة في وضع حكم جديد ،  
أو استنباطه<sup>(٤)</sup> .

وكان عمر إن لم يجد حكماً في القرآن أو السنة ، أو ما كان يسلكه أبو بكر  
استشار الناس واتبع ما ينتهي إليه المشاورون<sup>(٥)</sup> . وكان يأبى أن يتفرد  
بالرأى في أى مسألة تعرض له بل كان يجمع كبار الصحابة من أهل بدر  
ويشاورهم فيها .

ومثل ذلك ما فعله عمر بن الخطاب عند ما اترضض عليه فريق من الصحابة  
في مسألة أرض السواد في العراق والشام بجمع فريقاً من المهاجرين والانصار  
وطرح الأمر للنقاش حتى استبان الأمر ، وكذلك كان يفعل عثمان وعلى  
رضى الله عنهما .

ولم يكن الخلفاء يطلبون المشورة من الأمة باعتبار ذلك تفضلاً منهم أو عن  
اجتهاد شخصي منهم ولكن التزاماً بأمر الشارع في قوله « وشاورهم في الأمر »  
فإذا ما خالف ذلك كان مخالفاً للشريعة .

بل إن بعض الفقهاء قرروا أن الوالى الذى يستبد برأيه ويمزق عن المشورة

(١) ابن هشام - السيرة النبوية ج ٣ ص ٦١٩ - ٦٢٠ ، ابن سعد الطبقات الكبرى  
ج ٣ ص ٦٧ .

(٢) ابن هشام ، المرجع السابق ج ٣ ص ٦٢ - ٦٣ ، صحيح البخارى  
ج ٩ ص ١٣٨ .

(٣) ابن القيم . أعلام الموقعين ج ١ ص ٦٢ .

(٤) ابن القيم . المرجع السابق ج ١ ص ٦٢ .

(٥) ابن القيم . المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٥ .

يكون واجب العزل حتى لقد ذهب هذا الرأي إلى أن القول بالعزل في هذه الحالة من الأمور المجمع عليها (١) .

١ أما حق الأمة في بذل النصيحة :

فهو مقرر بالسنة القولية والفعلية فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله ( الدين النصيحة .. ) (٢) .

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم ينفذون هذا الحق . فقد عارض عمر أبابكر (٣) أيام خلافته عند ما أقطع عيينة بن حصن والافرع بن حابس أرضاً سبخة يزرعونها .

الرقابة الملاجية :

وهي رقابة لاحقة لصدور القرار وتندرج هذه الرقابة من الوهظ بالحسن إلى الإنكار إلى الزجر إلى الخروج عن الطاعة إلى عزل الخليفة أو قتاله ، وهذه الرقابة مقررة للأمة مجتمعة كما أنها مقررة للأفراد .

وفي ذلك يقول البغدادي (٤) : متى زاغ عن ذلك - أي الخليفة - كانت الأمة رقيباً عليه في العدول عن خطئه إلى ضواب أو في العدول عنه إلى غيره .

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٢) قدم الحباب بن المنذر نصيحته للنبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر حينما نزل بموقع في بدر فقال الحباب أهو منزل أنزلنكه الله يا رسول الله فليس لنا أن نتقدمه إونتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة فقال بل هو الرأي والحرب والمكيدة فقال ليس هذا بمنزل بل نزل على أذن من القوم ونبي عليه حوضاً ونور ما وراه . فقال له أشرت بالرأي .

وكما أشار عليه أحد الصحابة ببناء عريش له يوم بدر ففعل .

(٣) وذلك أن عمر ذهب مفضياً إلى أبي بكر فقال له : أخبرني عن هذه الأرض التي أقطمتها هذين أمي لك أم للمسلمين عامة ؟ فقال بل هي للمسلمين عامة . فقال ما حالك من أن تخص بها هذين دون جماعة المسلمين ؟ فقال : استقرت هؤلاء الذين حولي فأشاروا على بذلك . فقال فإذا استقرت هؤلاء الذين حولك فكل المسلمين أوسعهم مشورة ورضا ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه : قد كنت قلت لك إنك أقوى على هذا مني وإسكتك غلبتي —

(انظر د . الطحاوي : معمر بن الخطاب ص ١٢٠) .

(٤) أصول الدين ص ١٧٨ .

وسيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم .

وكان عمر بن الخطاب (١) يقول : إنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله إني أعقل الحق من نفسي وأتقدم وأبين لكم أمري فإنما أنا رجل منكم وأنا مسئول عن أمانتي وما أنا فيه .

كما أن حق الرقابة مقرر لسائر المسلمين بمقتضى قول النبي صلى الله عليه وسلم (من رأى منكم منكراً . . . .) .

وقوله (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب) (٢) ويقول ابن حزم (٣) : الواجب إن وقع شيء من الجور - وإن قل - أن يكلم الإمام في ذلك . ويمنع منه فإن امتنع ورجع إلى الحق وأذن للقيود من البشرية أو من الأعضاء ولإقامة الحدود عليه فلا سبيل إلى خلعه فإن امتنع عن انفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره عن يقوم بالحق فلا يجوز تضییع شيء من واجبات الشرائع فكل مسلم الحق في هذه الرقابة . يقول الأستاذ الشيخ محمد عبده : الخليفة مطاع ما دام على المعبودة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه وإذا عوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه فهو حاكم مدني من جميع الوجوه وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر . وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلام كما خولها لأعلام يتناول بها من هو أدناهم لذلك فإن لكل فرد من أفراد المسلمين أن يقرع بكلمة الحق أذن الخليفة إذا ما تنكب الطريق المستقيم أو انحرف عن جادة الحق وهو بذلك مأجور لأنه يحقق الحديث الشريف ( إن من أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ) (٤) .

(١) الطبري . تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) النووي . دليل القائلين - طرق رياض الصالحين ج ١ ص ٤٦٤ .

(٣) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٤) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٦١ ، ابن ماجه ج ٢ . كتاب الفتن باب ٢١

ص ١٣٢٩ - ١٣٣٠ .

وقد كان عمر رضى الله عنه (١) يفسخ صدره لآى نقد أو محاسبة له من أفراد المسلمين .

ويروى الفزالي (٢) : من إنكار العلماء على الخلفاء والولاة ونصحهم ما يعد مفخرة في التاريخ الإسلامى .

(١) الخراج لأبى يوسف ص ١٢ .

فقد قال له أحد المسامين مرة اتق الله يا عمر فاعترض أحد الجالسين على ذلك قائلاً : أتقول لأمر المؤمنين اتق الله ؟ فنهى عمر المعترض قائلاً : نعم فلا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا لأن لم نقبلها .

وامل من أعظم مظاهر رقابة الأمة لأعمال الخليفة ما يروى من أن عمر جاء به برود من اليمن فوزعها على المسلمين بالقساوى وحصل كل واحد من المسامين على بردية منها وأخذ عمر نصيبه أيضاً من هذه البرود كباى واحد من المسلمين ولما لبس عمر قميصه وصعد على المنبر يدعو الناس إلى الجهاد قام إليه أحد المسلمين وقال : لاسمياً ولا طاعة فقال عمر : لم ذلك ؟ قال لأنك استأثرت علينا قال عمر : بأى شيء استأثرت ؟ قال لأن البرود الجمانية لما فرقتها حصل كل واحد من المسلمين على برد منها وكذلك حصل لك والبرد الواحد لا يكفيك ثوباً ونراك قد فصلته قيصاً وأنت رجل طويل فلو لم تكن قد أخذت أكثر منه لما جاءك منه قميص ، قالت عمر إلى ابنه عبد الله وقال : يا عبد الله أجب عن كلامه فقام عبد الله وقال : لأن أمير المؤمنين عمر لما أراد تفصيل برد لم يكفه فناولته من بردى ما تمه به . فقال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة .

الفزالي : لأحياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٣٨ .

ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٢٠ .

(٢) من ذلك ما حدث عندما أدخل طاووس على هشام بن عبد الملك فلم يسلم عليه بإمرة المؤمنين . ولما سأله هشام عن سبب ذلك قال له : فأليس كل الناس راضين بإمرتك فكبرهت أن أكذب عليك . كما قال له حين طلب أن يعظه : سمعت من أمير المؤمنين على أن فى جهنم حبات كالأفيال وعقارب كالإبل تلدغ كل أمير لا يمدل فى رعيته . كما يروى عن سفيان الثورى أنه أدخل على أبى جعفر المنصور فقال له . اتق الله فقد ملأت الأرض ظلماً وجوراً (الفزالي : لأحياء علوم الدين ج ٢ ص ١٤٠ وما بعدها) .

ومن ذلك أيضاً ما قاله أبو مسلم الخولانى لمعاوية حينما أدخل عليه وكان معاوية قد حبس الطاء فقال له : يا معاوية لأنه ليس من كدك ولا من كد أهلك ( الفزالي ص ٣٣٨ ) . ويروى الإمام الشافعى قصة أبى ذئب مع أبى جعفر المنصور حين سأله عن رأيه فيه

ولا يجهل أحد طغيان خلفاء بني أمية ومع ذلك كان العلماء يواجهمهم بالنصح لهم والإنكار عليهم .

كما أن تعذيب الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل بسبب فتاويهم ضد تصرفات الخلفاء والامراء وكذلك قولهم كلمة الحق لا يخافون فيها لومة لائم أمر غير منكور .

بل لقد بلغ الأمر بأفراد الامة أن يواجها الخليفة بالقتل إذا مال (١) .

وقد أوضح الرسول صلوات الله وسلامه عليه أن نجاة الامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك في الحديث الشريف :

( مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها . فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا . فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً . وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً ) (٢) .

وعلى ذلك فنظام الحسبة العامة مقرر لجميع المسلمين لرعاية أعمال الدولة ، وفي ذلك ضمان لحماية المجتمع من الاستبداد وتصف الحكام وقوة دافعة ضد الانحراف ومخالفة القانون (٣) .

فالإسلام لا يقر السابية أو العولة بل إن من الفقهاء من يطلق اسم الاموات الاحياء على من يهملون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤) .

= فقال له : أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه فجعلته في خير أهله وأشهد أن الظالم يبابك فاش .

ويمكن الرجوع إلى مثل ذلك في لحياء علوم الدين للفتاوى .

(١) فقد روى أن عمر بن الخطاب قال يوماً على المنبر : يا معشر المسلمين ماذا تقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا هكذا — ميل رأسه — فقام إليه رجل وقال : أجل كنا نقول بالسيف هكذا — وأشار إلى قطع — فقال عمر : لماي تمعني ؟ فقال الرجل : نعم لماي أعني بقولي ، فقال عمر : رحمتك الله ، الحمد لله الذي جعل في ريعتي من إذا تهوجت قومي . ( د . الطحاوي : عمر بن الخطاب ص ١٢٦ ) .

(٢) دلائل الفالحين لطريق رياض الصالحين ج ١ ص ٤٧٠ — ٤٧١

(٣) السيد سابق : عناصر القوة في الإسلام ص ٥٠ .

(٤) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٦٣ فيقول قيل لابن مسعود : من ميت الأحياء فقال الذي لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكراً .

ولذلك نرى - على هدى ما أوضحناه - أنه يمكن أن تشكل هيئة على مستوى عال من العلم والخبرة في الشؤون المختلفة على لسق هيئة (المجتهدين) تختص بالرقابة على الشؤون التشريعية والسياسية .

وقد يتبعها جهاز متخصص بمائل نظام المحاسب لمراقبة الأعمال التنفيذية (١).

على أن تقرر دعوى الحسبة يرفعها الافراد أمام محكمة دستورية ليقوموا بواجبهم الذى قررته لهم الشريعة الإسلامية من الطعن فى القوانين والقرارات المعيبة .

### الفرع الثالث

النتائج التى تترتب على ممارسة الرقابة

يترتب على ممارسة الرقابة على أعمال الخليفة أمران :

— أن يستجيب الحاكم لأحكام الشريعة ويعمل بها اتخذها من إجراء مخالفتها أو لمقتضياتها وذلك إعمالاً للمبدأ الشرعى : الرجوع إلى الحق خير من التمسك بالباطل (٢) . وتتضمن الاستجابة إزالة جميع الآثار التى تترتب على المخالفة ، وكذلك تعويض الأضرار التى لحقت بالافراد نتيجة إعمال السلطة غير المشروعة (٣) .

— أن يمتنع الحاكم عن الاستجابة لجهة الرقابة فيما وافق الحق ويترتب على ذلك سقوط حق الطاعة للحاكم لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

وفى هذه الحالة تنقرر مسئولية الحاكم تبعاً لنوع المخالفة .

(١) رشيد رضا : المنار ج ٣ ص ١١ . الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية

ص ٢٧٠ .

(٢) السير الكبير لمحمد بن الحسن — شرح السرخسي ج ١ ص ١١٢ — ١١٣ :

ج ٢ ص ٢٧٦ .

(٣) ومن ذلك أن هجر بن الخطاب رأى رجلاً يزعم الطريق فماله بالدره فلما جاءه فى العام

القادم رآه فاستقرضه ومنعه من الماء ما يمدد به إلى بيته .



فإذا كانت المخالفة سياسية فالجزاء عدم الطاعة وقد يصل الأمر إلى خلع الخليفة (١) . وإذا كانت المخالفة جنائية أو مدنية فالتقضاء يفصل بين الخليفة وبين من أصابه الضرر .

هذا ومن المقرر في الشريعة الإسلامية أن القاضي يجب عليه الامتناع عن تطبيق أى أمر صادر من الخليفة إذا كان مخالفاً للقانون الإسلامى (٢) .  
وسنستحدث في المطلب القادم عن حق الأمة في عزل الخليفة وهو نتيجة لما درستها وسائل الرقابة على أعماله .

## المطلب الثالث

### حق الأمة في عزل الخليفة

يقسم الفقهاء (٣) الأسباب التي يخرج بها الإمام عن إمامته إلى قسمين :  
الأول : النقص في بدنه ، وقد يكون بالنقص الذي دخل على الحواس أو على الأعضاء أو على التصرفات .  
الثاني : الجرح في عدالته ويعبرون عنه بالفسق (٤) .

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١-١٧٦ .

(٢) السهوى : الخلافة ص ١٨٥ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٧ .

(٤) وهو نومان :

(أ) ما تابع فيه العمية وهو ما يتعلق بأفعال الجوارح لارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكما للفضوة وإقياداً للهوى . فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدانتها .

(ب) ما يتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تفترض فيتأول لها خلاف الحق . وذهب رأى إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدانتها .

ويخرج بمحدثه منها ، لأنه لما استوى حكم الكفر — بتأويل وغير تأويل ، وجب أن يستوى حال الفسق بتأويل وغير تأويل .

وذهب رأى آخر إلى أن التأويل بشبهة لا يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدانتها .

فإذا ما فقد الخليفة شروط الولاية لأحد هذه الأسباب كان للأمة عزله لعدم القدرة أو لعدم الصلاحية أو لخروجه عن الدين وذلك تحقيقاً لقول النبي الكريم ( إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب ) .

وقوله ( من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ) .

على أن الإسلام قد احتاط للأمر — مراعاة لآمن الأمة وتوقياً للفتنة — فلم يجز الخروج على الإمام إلا لاعتبارات جسيمة ، وعند الضرورة القصوى وذلك تمسكاً بالقاعدة الشرعية في تحمل الضرر الأدنى لتفادي الضرر الأكبر .

## الفرع الأول

### آراء الفقهاء في عزل الخليفة

لا خلاف بين الفقهاء على جواز عزل الخليفة متى ثبت نقصه للعهد، أو عجزه بعلّة لا يرجع صلاحها<sup>(١)</sup>؛ وإنما ينظرون في ذلك إلى اتقاء الفتنة فإذا أمنت فلا خلاف<sup>(٢)</sup> .

وإذا وقعت الفتنة فالأمر إذاً أمر الواقع ، لا محل فيه لفتوى الحكماء إلى أن يستقر الأمر على قرار<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان العناء على اتفاق في هذا فإنهم يختلفون فيما بينهم في وجوب الصبر والنصح والتقويم للخليفة الذي صار مستحقاً للعزل أو وجوب الخروج عليه بالقوة واستبدال غيره به إذا لم يستجب لطلب عزله .

### § ١ - حجج من يرون عدم مشروعية الثورة على الخليفة

يرى كثير من الفقهاء من أهل السنة<sup>(٤)</sup> عدم مشروعية الخروج على

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٨٦ .

(٢) د . محمد يوسف مرسى : نظام الحكم في الإسلام ص ٧٢ .

(٣) المقادير الديمقراطية في الإسلام ص ٧١ .

(٤) انظر أبو يوسف الخراج ص ١٠ - أبو عبيد الاموال ص ٤٣ - أبو يعلى =

الخليفة بالقوة ويقولون بوجوب الصبر والنصح له . ويستدلون على رأيهم بما يأتي :

#### الأدلة من الكتاب :

يقول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم (١) .

#### الأدلة من السنة :

— ما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شراً فمات ميتة جاهلية) (٢)

— ما رواه ابن عمر (لا ترجعوا بعدى كفراً يضرب بعضكم رقاب بعض) (٣)

— ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (ستكون فتنة . القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، فمن تشرف لها تستشرفه فمن وجد ملجأً أو معاذاً فليعذ به) (٤) .

— ما رواه عبادة بن الصامت قال دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه فقال : فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا ويسرنا وعسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان (٥) .

— ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم حذيفة بن اليمان بما يكون من الفتن في

---

== الاحكام السلطانية ص ٢٠ ، ان حزم الفصل في المال والنحل ج ٤ ص ١٧١ - ١٧٤ ، وينسب هذا الرأي الى كبار الصحابة . محمد بن الحسن السير الكبير ، ج ٢ ص ١٦٤ ويقرر أن الإمام يتنزل بالجور ويقول أن ذلك ليس مذهبتنا ، المارودي : الاحكام السلطانية ص ١٥ ، ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٨٧ .

(١) سورة النساء : آية ٥٩

(٢) البخاري ج ٩ ص ٥٩ .

(٣) البخاري ج ٩ ص ٦٣ .

(٤) البخاري ج ٩ ص ٦٤ .

(٥) البخاري ج ٩ ص ٥٩ - ٦٠ .

الحديث الصحيح المشهور قال : فما تأمرني إن أدركني ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم ( تلزم جماعة المسلمين وإمامهم ) قال : قلت فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام ؟ قال ( فأعزل تلك الفرق كلها ) (١) .

— إجابة النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله سلية بن يزيد الجعفي إذ قال : يا نبي الله أرايت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعوننا حقنا فما تأمرنا ؟ فقال : ( اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم ) (٢) .

— قول النبي صلى الله عليه وسلم ( من خلع يداً من طاعة لى الله يوم القيامة لا حيلة له ) (٣) .

— ما رواه أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم ( اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل (٤) عليكم عبد حبشي ) .

#### الأدلة من السوابق في الإسلام : من ذلك :

— اعتراض غير قليل من الصحابة الفتنه والحروب التي كانت بين على ومعاوية .  
— الأحداث والكوارث التي حلت بالمسلمين نتيجة خروج سيدنا الحسين بن على بن يزيد بن معاوية الخليفة الأموي وخروج عبد الله بن الزبير عليه أيضاً من بعده .  
— مساندة كبار الصحابة كسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة حينما قبلوا سلطة أمراء الجور من بني أمية .

لذلك فإن أصحاب هذا الرأي (٥) يقولون بأن السيف باطل ولو قتل الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً . وإن الأمر بالمعروف لا يكون باليد ولا بسيف أصلاً وإنما يكون بالنصح والتوجيه والصبر ، وهذا هو قول قدماء الصحابة ومن بعدهم

(١) البخارى ج ٩ ص ٦٥ .

(٢) صحيح مسلم مجلد ٤ كتاب الإمارة ص ٥١٣ .

(٣) صحيح مسلم مجلد ٤ كتاب الإمارة ص ٥١٨ .

(٤) البخارى ج ٩ ق ٧٨ .

(٥) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٥١ — ٤٥٢ .

وقول أحمد بن حنبل . وقد اقتدى أهل السنة في هذا بسيدنا عثمان بن عفان وبمن رأى القعود من الصحابة (١) .

وهم يستندون في عدم جواز الخروج والثورة على الخليفة إلى ما قد يترتب عليها من فتنة وإراقة دماء وتفتيت لوحدة الأمة (٢) .

بل إن بعض كبار الصحابة (٣) يرون أنه يجب على كل من يدعوه الإمام إلى قتال الثائرين أن يعينه على ذلك إذا كان قادراً لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجب فكيف فيما هو طاعة . لذلك فإن النصوص التي تشير إلى اعتزال الفتنة إنما يكون ذلك فيما لو لم يدعم الإمام إلى القتال فإذا دعاهم فعليهم الإجابة .

وفي ذلك ما دعا بعض المستشرقين لأن يعتبروا الأمة في النظام الإسلامي لا حقوق لها إزاء الخليفة الذي يملك سلطة مطلقة لا يجوز للأمة الاعتراض عليها (٤) .

## ٢ § — صحيح من يقولون بمشروعية الثورة على الخليفة

يستند هؤلاء إلى آيات الكتاب الكريم والأحاديث الشريفة والسوابق في الإسلام .

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٤ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٨٧ .

(٣) السكاساني : بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٤٠ .

(٤) فيقول مرجوليوت لأن الحاكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به فإن الرعايا المسلمين ليس لهم حقوق قبل رئيس الجماعة القائم . ويقول نوماس أرنولد : لأن الخلافة التي اعترف بها هكذا كانت نوعاً من الحكومة المستقبلية الجائرة التي يتمتع فيها الحاكم بسلطة مطلقة غير مقيدة بقيود ما ويطلب من الرعايا أن تطيعه بلا تردد .

ويقول ماكدونالد : لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه .

ويقول مور : لأن النظام الإسلامي يمثل الأوتوقراطية المطلقة والمستبدة .

انظر : د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٠٠ — ٣٠١ ،

### الأدلة من الكتاب :

« ولا تضيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (١) .  
« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » (٢) .

### الأدلة من السنة النبوية :

ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ( السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ) (٣) .  
( من رأى منكماً منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبأسانه فإن لم يستطع فبقلبه فذلك أضغاث الإيمان ، وليس وراء ذلك من الإيمان شيء ) (٤) .

### الأدلة من أقوال الخلفاء الراشدين :

ما قاله الخليفة أبو بكر الصديق عند توليه الخلافة ( أطيعوني ما أطعت الله فيكم . فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم ) .

وقول الخليفة عمر بن الخطاب ( إن رأيتم في أحوالنا فقوموه ) .

وقد أيد هذا الرأي (٥) طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية فذهبوا إلى أن سل السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكنه دفع المنكر إلا بذلك . ثم قال هؤلاء : فإذا كان أهل الحق في عصاية يمكنهم الدفع ولا يأسون من الظفر ففرض عليهم ذلك ، وإن كانوا في عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم الظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد . وهذا قول على بن أبي طالب وكل من كان معه من الصحابة وقول عائشة أم المؤمنين والزبير وكل من كان

(١) سورة الشعراء : آية ١٥١ ، ١٥٢

(٢) سورة المائدة : آية ٢

(٣) الفصل في المال والأهواء والنحل : ابن حزم ج ٤ ص ١٧٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٧٢ ، سنن ابن ماجه الجزء الثاني : كتاب الفتن باب ٢٠ .

ص ١٣٣٠ حديث ٤٠١٣ .

(٥) انظر في ذلك مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٤٦٦ - الملل والنحل لشيخه رستاقى القسم

الأول ص ١٠٦ - ١٠٧ .

معهم من الصحابة وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشير وكل من كانوا معهم من الصحابة رضى الله عنهم . وكذلك هو قول جميع الذين خرجوا على الخلفاء الامويين والعباسيين وجميع من آزروهم في خروجهم بالسيف . مثل الإمام الحسين بن علي رضى الله عنهما - الذي خرج على يزيد بن معاوية . وهو الذي ندل عليه أقوال الفقهاء كآبى حنيفة وشريك ومالك والشافعي وداود<sup>(١)</sup> وأصحابهم فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه وإما فاهل لذلك يسئل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً<sup>(٢)</sup> .

وشناك رأى ثالث<sup>(٣)</sup> يقول بخلق الإمام بالكفر دون المعصية وقد استدلل هؤلاء على رأيهم بحديث عبادة بن الصامت من قول النبي صلى الله عليه وسلم في

(١) هو داود بن علي الأصفهاني المتوفى ٢٧٠ هـ وهو مؤسس المذهب الظاهري الذي صار شبيخة من بعده علي بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى ٤٥٦ هـ .

(٢) فيقول التفتازاني في شرحه للعقائد النعمية : قال الشافعي رحمه الله : لأن الإمام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير ( شرح العقائد الفسقية ص ١٤٥ ) . ويقول الشهرستاني : فكذا يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي اشترط في الأئمة وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلق منها أو خلفناه ( نهاية الأقدام ص ٤٩٦ ) .

ويقول الفزالي : لأن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب المنزل وهو على التحقيق ليس بسلطان ( لمحياء علوم الدين ج ٣ ص ١١١ ) .

ويقول الرازي : لأن الظالمين غير مؤمنين على أوامر الله تعالى ، وغير مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة في الدين ، فثبت بدلالة الآية « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار » بطلان ولاية الفاسق ( مفاتيح الغيب ج ١ ص ٧١٣ ) .

ويقول الأبهى : والأئمة خلق الإمام وعزله بسبب يوجب ، وأضاف الشارح : مثل أن يوجب منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين ، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها ( المواقف للأبهى ج ٨ ص ٣٥٣ ) .

ويقول ابن حزم : فهو الإمام واجب طاعته ، ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق ، فإن لم يؤمن أذاه إلا بالخلق ، خلق وولى غيره ( الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٠٢ ) .

(٣) الشهرستاني الملل والنحل القسم الأول ص ١١٦ - ١١٧ .

المساودي : الأحكام السلطانية ص ٨٦ .

المباينة هند الشيخين ( إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان ) (١) .

واستظهر العلامة ابن حجر (٢) حمل الكفر هنا على حقيقته إذا كانت المنازعة في الولاية ، أى ليس لأحد أن يتصدى لنزع الولاية من الخليفة أو الإمام إلا إذا ارتكب الكفر الظاهر الذى لا يحتمل التأويل .

كما استظهر أيضاً حمل الكفر على المعصية — كما جاء في بعض الروايات — فيما عدا الولاية . أى فينازعه فيما عداها إذا رأى منه معصية فيتوصل إلى تلييف الحق بلا عنف .

ويذكر الإمام النووي (٣) في شرحه لصحيح مسلم أن معنى الحديث هو ألا تنازحوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعتزوا عليهم إلا أن تروا منهم كفراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام . وفي شرح « عندكم من الله فيه برهان » يقول أبو بكر بن أبى شيبة عن طريق أزهد بن عبد الله عن هبادة : أى من نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل .

إلا أن هناك روايات أخرى للحديث :

فقد ذكر الحافظ في شرح قوله ( إلا أن تروا كفراً بواحا ) رواية أخرى بلفظ المعصية والإثم بدل الكفر . ثم قال : وفي رواية إسماعيل بن هب الله عن أحمد والطبرانى والحاكم من روايته عن أبى عباد ( سئل أموركم من بعدى رجال يعرفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون فلا طاعة لمن هوى الله ) .

كما جاء في بعض روايات البخارى لهذا الحديث ( إلا أن تروا معصية بواحا ) (٤) أى ظاهرة . وفي بعضها ( إلا أن يأمرُوا بِإِثْمٍ بواحا ) (٥) .

(١) صحيح مسلم مجلد ٤ كتاب الإمارة ص ٥٠٦ .

(٢) انظر فتح البارى باب الفتن .

(٣) صحيح مسلم مجلد ٤ كتاب الإمارة ص ٥٠٦ .

(٤) دليل القاطنين ج ٣ ص ٢٧ .

(٥) صحيح مسلم مجلد ٤ ص ٥٠٧ يقصد معصية .



وهن أبى بكر بن أبى شيبه عن طريق أزهد بن هبده الله عن هبادة ( سيكون  
عليكم أمراء. يأمرونكم بما لا تعرفون ويفعلون ما تنكرون فليس لأولئك عليكم  
طاعة ) .

هذان هما الاتجاهان المتقابلان يرى أصحاب الاتجاه الأول عدم جواز الخروج  
على الخليفة المستحق للعزل أى يرون عدم مشروعية الثورة ويكتفون بالنصح  
والموعظة والصبر بينما يوجب الاتجاه الثانى الخروج عليه أى يرون مشروعية  
الثورة .

وقد احتج كل طرف لتأييد رأيه بالأدلة التى أشرنا إليها . وقد برز ابن حزم (١)  
الأحاديث النبوية المتعارضة والتى استشهد بها كل من الفريقين بما يأتى :  
١ — ما دامت الأحاديث متعارضة فتكون إحداها ناسخة الأخرى .

٢ — الأحاديث التى تدعو إلى الصبر والطاعة موافقة لمعهود الأصل ولما  
كانت عليه حال المسلمين فى العهد الأول .

٣ — الأحاديث التى تدعو إلى الخروج على الخليفة المستحق للعزل جاءت  
بشريعة زائدة وهى على خلاف الأصل .

٤ — المعروف أن ما جاء على خلاف الأصل هو شريعة زائدة ويكون  
ناسخاً لما وافق لمعهود الأصل وتكون أحاديث الطاعة مرفوعة بأحاديث الخروج  
التي تضع قيوداً على حق الطاعة .

---

(١) فقد جاء فى كلام ابن حزم قوله : ظاهر هذه الأخبار ٥ — أى الأحاديث التى  
فيها النهى عن القتال — معارضة للأخرى فصح أن لأحدى هاتين ناسخة الأخرى لا يمكن  
غير ذلك . فوجب النظر فى أيهما الناسخ : فوجدنا تلك الأحاديث التى فيها النهى عن القتال  
موافقة لمعهود الأصل ولما كانت عليه الحال فى أول الإسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث  
الأخرى واردة بغيرية زائدة وهى القتال وهذا مما لا شك فيه فيصل بها ، فقد صح معنى  
تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الآخر بلا شك فمن الهال المهرم أن  
يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ وأن يؤخذ بالشك ويترك اليقين ومن ادعى أن هذه الأخبار  
بمد أن كانت هى الناسخة عادت مفسوخة فقد ادعى الباطل وقفاً ما لا علم له به فقال على  
الله بما لم يعلم وهذا لا يحل ( الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ١٧٣ — ١٧٤ )  
انتظر منهاج الإسلام فى المسيح لمحمد اسد ص ١٤٣ — ١٤٦ .

٥ - لا يجوز الأخذ بالنسخ وترك النسخ وعلى ذلك فإن أحاديث القتال نسخت أحاديث الطاعة فيعمل بها .

ويعارض الأستاذ الشيخ أحمد هريدي (١) مسألة النسخ هذه فيقول : إنه من القواعد المقررة في الأصول : أنه إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة فلا يصار إلى النسخ ، ولا يقبل القول به والجمع هنا ممكن وواقع فعلا فإن الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » قد وضعت الأساس العربي لحل الخلاف والتنازع بين المسلمين في أى أمر من الأمور التى تهم المسلمين وتتصل بمصالح العامة بحد موضوع الخلاف إلى الله والرسول أى إلى كتاب الله وسنة رسوله وفيهما البيان الساطع لمن يريده والحديث الشريف ( من رأى منكم منكرا . . . ) قد رسم الطريق واضحا محدداً لعلاج المشكلة التى بين أيدينا فقد جعل الرسول الأمر من باب تغيير المنكر وبذلك أدخله في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإذا تجاوزنا في نظرنا إلى الموضوع عن لقول بأن الأمر والنهي في الحديث على سبيل الإلزام وإنما هو من باب النصح والتوجيه لأن المسألة أكبر من أن يلجأ في حلها إلى مثل هذا التوجيه ، إذا تجاوزنا عن مثل هذا القول فإننا نجد الحديث صريحا وقاطعا في إنفاذ الدعوة إلى تغيير المنكر بالأدب التى رسمها - بالإستطاعة والقدرة - ولن يكون التغيير مستطاعاً ولا داخلا في مقدور الأمة إلا حيث يكون الوثوق الكامل بالنصر والوصول إلى الهدف وإلا حيث يكون الضرر مأمونا وإثارة الفتنة والفرقة والدخول في حرب أهلية داخلية غير متوقع ولا محتمل .

ودون الوثوق بالنصر وعند احتمال الضرر الأشد لا يمكن الإقدام على المقاومة باليد ويكتفى بالنصح والتوجيه أو بالصبر والمسالمة . وفي حدود هذا التوجيه يمكن حل الأحاديث والنصوص الداعية إلى المسالمة على الحالة الثابتة ويبقى كل من الطريقتين مفتوحاً يمكن سلوكه إذا أمكن الوصول منه إلى تحقيق غاية الشارع أو صيانة مصالح الأمة .

(١) الأستاذ الشيخ أحمد هريدي : نظام الحكم في الإسلام (مذكرات) ص ١٣٩-١٤٠

## الفرع الثاني

من له حق الخروج على الخليفة

إذا أصبح الخليفة مستحقاً للعزل ، فن صاحب الحق في عزله ؟ أهى الامة مجتمعة أم أهل الحل والعقد أم الرعية فرادى ؟  
 ببغى أن أوضحنا أن الامة جمعاء هى صاحبة الحق في نصب الخليفة . وصاحب الحق في التمين هو الذى يملك حق العزل

فإذا اجتمعت الامة أو اجتمعت أغليبتها على عزل الخليفة فلا شك أن ذلك واقع ومثل ذلك ما حدث عندما قررت أغلبية الامة عزل الخليفة الثالث هئان . فلما لم يستجب لهم خرجوا عليه وقتلوه .

أما أهل الحل والعقد فهم نواب الامة وممثلوها . فيجب عليهم القيام بما يرون فيه مصلحتها الراجعة - حتى القتال - مع اتقاء الفتنة .  
 أما الافراد والقلة من الجماعات (١) ، فإن نزع السلطنة عن طريق القوة لا يكون من مهمتهم .

ذلك أن الثورة لابد أن تكون نابعة من الامة أو ممثليها حتى يتحقق فيها رأى الأغلبية كما أن تقرير مساءلة الخليفة أو عزله لا يختص به الافراد بل يجب أن يصدر من هيئة مستنيرة على علم بشريعة الله فلا يباح لأى فرد أن يقرر عزل الخليفة أو يتولى القيام بذلك بنفسه وإلا أصبح الأمر فوضى ، وفى ذلك يقول الغزالى :  
 وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المخذور أكثر .

وهل ذلك فلا يتنافى مع الشريعة الإسلامية وضع نظام يتضمن تشكيل هيئة سياسية مستنيرة يكون اختصاصها التحقيق مع رئيس الدولة فيما ينسب إليه من المخالفات المتعلقة بالسياسة العليا للدولة .

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٢٠

- ٢٦١ -

كما لا يتنافى معها أيضاً اختصاص هيئة تجمع بين المنصر القضاء والمنصر  
السياسي بمحاكمة رئيس الدولة وتقرير عزله .  
ولا يخل ذلك بحق الأمة في عزل رئيس الدولة عن طريق الاستفتاء الشعبي (١) .

## الفرع الثالث

### عزل الخليفة بغير سبب

يجمع الفقهاء (٢) على أنه لا يجوز للأمة أن تعزل الخليفة بلا سبب أى ما دام  
منفذاً لواجباته عاملاً بالكتاب والسنة ، حائزاً لشروط الإمامة .

وفي ذلك يقول السعد (٣) في شرح المقاصد : لا يجوز خلع الإمام الحق بلا سبب  
ولو خلعه لم ينفذ .

ويقول أحد فقهاء (٤) الشافعية إنه لا يجوز العزل إلا إذا طرأ خلل على  
الإمام وفيما عدا ذلك ليس لأهل الحل والعقد عزله لما يترتب على ذلك من  
فساد وفتنة .

ويقررون بأن من يتولى عزل الخليفة بلا سبب شرعى يمد باغياً خارجاً على  
جماعة المسلمين ، وعلى الأمة لصرة الإمام في محاربة البغاة حتى ولو كانوا من أهل  
الحل والعقد .

كما أن للخليفة الحق في مقاومة هذا العزل على أن تتحقق لديه القدرة على المقاومة  
فلا تكون مقاومته سبباً في إحداث الفتنة .

(١) محمد أسد : مهاج الإسلام في الحكم من ١٤٣ - ١٤٦ .

(٢) أنظر د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام .

(٣) الفتاوى : شرح السعد على المقاصد - ٢ ص ٢٧٢ .

(٤) ينسب هذا الرأي إلى المتولى أحد فقهاء الشافعية : اللهشندي مآثر الانافة

ولهذا السبب رفض عثمان<sup>(١)</sup> مقاومة الثوار عندما تأكد من عدم قدرته عليهم .

ولذلك أيضاً نزل الإمام الحسن عن الخلافة لمعاوية لما تحقق لديه من عدم قدرته على المقاومة .

وفي ذلك يقول بعض المالكية : أما العزل فلا يجوز بلا سبب ولو خلموه امتنع والسبب الذي يؤدي إلى عزله كل ما يزول به مقصود الإمامة<sup>(٢)</sup> .  
ويقول الجويني<sup>(٣)</sup> : ولا يجوز خلمه من غير حدث أو تغير أمر فهذا يجمع عليه .

## الفرع الرابع

### الرأى الذى نختاره

إذا استعرضنا الآيات والأحاديث النبوية التى تدعو إلى طاعة بولى الأمر لوجدناها كلها خاصة بولى الأمر الحق الذى يحكم بمقتضى الشريعة الغراء ولا يخرج عنها ومثال ذلك :

ويا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول<sup>(٤)</sup> . ففهوم الآية : الطاعة لأولى الأمر المؤمنين وفى حدود الشريعة ، فإذا حدث خلاف يرد إلى الشريعة . كما أن الأحاديث التى أوصت بالصبر لم تفترض خروج الإمام على الشريعة بل ذكرت فقط لإتيان الخليفة ما يسكره المرء لنفسه دون أن يكون ذلك خروجاً على الشريعة

---

(١) يروى ابن سعد أن زيد بن ثابت أتى عثمان فقال له : هذه الأنصار بالباب يقولون إن شئنا كتبنا أنصار الله سرتين فقال عثمان : أما القتال فلا ( الطبقات الكبرى - المجلد الثالث ص ٧٠ ) .

(٢) عبد القادر الفاسى : الإمامة العظمى ص ٤١ - ٤٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٤٢٥ - ٤٢٦ .

(٤) سورة النساء . آية ٥٩ .

مثل : (من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من الجماعة قيد شبر مات ميتة جاهلية) (١) (السمع والطاعة في المنشط والمكروه) .

أما حين يخرج الإمام على الشريعة بكفر أو فسق أو ظلم ، فليس هنا محل تطبيق آيات وأحاديث الطاعة . يقول الله تعالى :

« ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (١)  
 « لا ينال عهدى الظالمين » (٢) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٣)  
 « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٤) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٥) « وما للظالمين من أنصار » (٦) « وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون » (٧) .

ومن أروع ما يستشهد به في ذلك قول الله تبارك وتعالى مخاطباً النبي صلى الله عليه وسلم عن صيغة البيعة التي أخذها النبي على النساء المؤمنات ( ولا يمصلنك في معروف ) (٨) مع أن النبي مؤيد من الله ولا يأمر بمعصية ، ولكن ذلك إشعار بمعنى الطاعة بأنها لا تكون إلا في معروف .

ومن الأحاديث الشريفة : إنما الطاعة في المعروف .

( ولا طاعة لمخلوق في معصية الله ) (٩) « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (١٠) .

(١) سورة الشعراء آية ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) سورة البقرة آية ١٧٤ .

(٣) سورة المائدة آية ٤٤ .

(٤) سورة المائدة آية ٤٥ .

(٥) سورة المائدة آية ٤٧ .

(٦) سورة البقرة آية ٢٧٠ .

(٧) سورة القصص آية ٥٩ .

(٨) سورة المنتحنة آية ١٢ .

(٩) البخاري ج ٩ ص ٥٩ - مسلم مجلد ٤ ص ٥٠٥ .

(١٠) البخاري مجلد ٣ كتاب الأحكام ص ٧٨ (ط الشعب) .

(إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه) (١)

وفي حديث هبادة بن الصامت قال دعانا الرسول عليه الصلاة والسلام فبايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعمرنا ويمرنا إلا أن نروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان (٢).

فشكل ذلك يدل على أن الطاعة لا تكون مع الكفر أو الفسق أو المعصية أو الظلم وفي ذلك يقول الإمام الطبري (٣) في تفسيره «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» إن الأمر بذلك فيما كان لله طاعة وللسلطان مصلحة.

واستشهد بالحديث الذي ورد فيه (وأطيعوا في كل ما وافق الحق) والحديث «فن أمر بمعصية فلا طاعة» (٤) ثم قال : فلا طاعة واجبة لأحد غير الله والرسول أو لإمام عادل . وما جاء في كلام الإمام الغزالي (٥) في هذا الشأن :

«إن طاعة الإمام لا يجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع» .

وذكر البيضاوي (٦) في تفسيره : أمر الناس بطاعتهم بعد ما أمرهم بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ماداموا على الحق .

وقال صاحب الكشف (٧) : لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس أن يطيعوه وينزلوا على قضايهم والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق لأن أمراء الجور الله يرى منهم ورسوله فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهم في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما .

(١) دليل القائلين جزء ١ ص ٤٨٧ (رواية أبي داود والترمذي والنسائي) .

(٢) البخاري الجزء التاسع باب الفتن ص ٥٩ (طالشب) .

(٣) التفسير الكبير ج ٥ ص ٨٩ .

(٤) البخاري ج ٩ ص ٧٨ — صحيح مسلم مجلد ٤ ص ٥٠٤ .

(٥) إحياء علوم الدين ج ٧ ص ١١٢ .

(٦) التفسير ص ١١٥ .

(٧) الكشف ج ١ ص ٢٧٥ .

ولستخلص من ذلك أن الطاعة واجبة على الأمة للإمام ما استقام على الجادة والخروج عليه في هذه الحالة بنى يقاتل عليه الخارج إذا ما استعمل السلاح وذلك فضلاً عن خروجه على الإسلام ووعيده بعذاب أليم .

أما حين يخرج الإمام على الشريعة بكفر أو فسق أو ظلم بين واضح : فيكون الخروج عليه واجباً ويكون الصابر على ذلك آثماً مستحقاً لعقاب الله ما دام قادراً على التغير ، فالظالم لا يهد له والكافر لا يبعه له .

يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويطلبون فن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه ولم يرد على المحض )<sup>(١)</sup> ويقول أيضاً ، من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه (٢)

أما الذين يقيسون وجوب طاعة الأمة للإمام الظالم على قبولها لإمامة المتغلب — وذلك عملاً بالقاعدة التي تقر احتمال الضرر الأقل في سبيل دفع الضرر الأكثر — فإدنا عليهم أن قبول إمامة المتغلب هي حالة ضرورة تقدر بقدرها . فسلطة التغلب كما كل الميعة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر ، وتكون أدنى من الفوضى . ومقتضاه ، أن يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان ، ولا يجوز أن توطئ النفس على دوامها . فإذا تمسك القوم من الخروج على المتغلب وجب ذلك فوراً<sup>(٣)</sup> . فالخروج عليه لا يعتبر بغياً ولكن يعتبر واجباً .  
فالبغى هو الخروج على الإمام الحق بغير حق بينما الطاعة للإمام الظالم معصية الله ولرسوله .

كما أن قبول المسلمين إمامة المتغلب هو قبول مؤقت ، وعلى خلاف الأصل وفي حدود معينة يقول الفزالي<sup>(٤)</sup> : الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم

(١) صحيح مسلم: كتاب الإمارة حديث ٦٣ — ٦٤ ، وابن تيمية : الحسبية ص ٣٨ .

(٢) رواء ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت من قول الحسن ، الفزالي باب شفقة التاجر على

دينه ص ٨٠٠ .

(٣) انظر في ذلك الخلافة للدكتور السهوري ص ٢٣٨ حيث يقول عن أمامه المتغلب :

Lorsque le Calife perd la force sur laquelle il s'appuie, il doit être déposé.

(٤) الاقتصاد والاعتقاد ص ١٣٧ — ١٣٨ .



أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضى ببطان الإمامة في عصرنا لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للتصيف بشروطها ؟ فأى أحواله أحسن : أن يقول : القضاء معزولون والولايات باطلة والانكحة غير منمقة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول : الإمامة منمقة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار ؟ ثم يقول : ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالإضافة ويجب على العاقل اختياره .

« وكلام الإمام الغزالي يختار أهون الشرين وأقل الضررين بقبول إمامة المتغلب في حالة الضرورة على أن هذه الضرورة تزول بزوال سببها فإذا ما وجد الغلبة الصالح وضعت قوة المتغلب وجب إزالة المتغلب إذ أن بقاء الإمام المتغلب مع وجود من هو أصلح منه الذي يستطيع إزالة الباطل ، هو الضرر الأكبر وأنه أكثر ضرراً من الخروج عليه وإزالته بالسيف ، لمخالفته أحكام الشريعة أو لبغيه أو فسقه أو ظلمه .

ففي هذه الحالة يجب دفع الضرر الأكبر ، وهو تعطيل حدود الله ومخالفة أحكام الشرع ، بالضرر الأصغر ، وهو الخروج على الحاكم وإزالة حكمه بالسيف .

وعلى ذلك ، فشرط بقاء ولاية التغلب هو أن يبقى ضررها الضرر الأقل الذي استطاع تحمله دون خوف على الدين أو الأمة . أما الاستشهاد بخطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع التي يقول فيها ( إن دماءكم وأموالكم وأهراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ) (١) وكذلك بالأحاديث الشريفة ( لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ) (٢) ( سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ) (٣) . وما حدثنا به عبد الله ابن هب

(١) البخارى مجلد ٣ جزء ٩ كتاب الفتن ص ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٣

(٣) صحيح مسلم مجلد ١ ص ٢٥٣ .

عبد الوهاب بن حماد بن رجل لم يسمه عن الحسن قال : خرجت بسلاحى ليالى الفتنة فاستقبلنى أبو بكر فقال : أين تريد؟ قلت : أريد نصرة ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار . قيل فهذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه أراد قتل صاحبه ) (١).

فهذا استشهاد في غير مجاله فهذه الأحاديث والآثار إنما نطاق إعمالها الأحوال العادية العامة ولا تنطبق على الأحوال الخاصة ، ومعلوم أن العاصر يقيد العام العام والعكس ليس صحيحاً ، فهذه الأحاديث لا تعطل القتل تنفيذاً لحدود الله إذ أنها حالة خاصة ورد فيها نص خاص كما أنها لا تعطل النصوص التي وردت في قتال البغاة ولإطفاء الفتنة ولتمييز المنكر . فكل هذه وردت بشأنها نصوص خاصة هي الواجبة التطبيق استثناء من النص العام .

وعماً يؤيد ما نذهب إليه في أن الطاعة مقيدة ومحددة بنطاق حكم ما رواه البخارى عن علي بن رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول على : بعث النبي صلى الله عليه وسلم صرية وأمر عليهم رجلاً من الانصار وامرهم أن يطيعوه فغضب عليهم وقال : عزمت عليكم لما جمعتم لى حطباً وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها ، لجمعوا حطباً فأوقدوه فلما هموا بالدخول قام ينظر بعضهم إلى بعض قال بعضهم : إنا تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار أفندخلها ، فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال ( لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً إنما الطاعة في المعروف ) (٢) .

فإذا ما انتبهنا إلى عدم وجوب الطاعة للإمام إذا حاد عن الطريق القويم فما هى وسيلة الخروج عليه ؟

يقول النبي الكريم ( من رأى منكم منكراً . . . . الحديث ) (٣) .

وعلى ذلك فالخروج على الإمام يكون بالوسيلة المناسبة ويجب البدء بالوسائل

(١) البخارى ج ٩ مجلد ٣ كتاب الفتن ص ٦٤ .

(٢) البخارى : صحيح البخارى ج ٩ ص ٧٩ .

(٣) دليل القالخين ج ١ ص ٣٦٦ .

السلمية تحقيقاً للصلحة ومنعاً للفتنة ودرءاً للفرقة وللسنا مع الذين يقولون بالخروج بالسيف مباشرة ولا عبرة باحتجاجهم بالآية الكريمة «فإن بقت لإحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفي» (١) إلى أمر الله (١) ففضلاً عن أن هذه الآية جاءت في البغى وليس في الخروج على الإمام الظالم فإنها لم تفرض القتال من أول الأمر إذ جاء في صدرها «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما» فبدأت بوجوب الإصلاح قبل القتال بل إن المرتد - والردة أخطر جريمة في الإسلام - لا يجوز قتله - هند بعض من يرون القتل - إلا بعد أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل . ولنا في السوابق التاريخية في صدر الإسلام ما يؤيد وجهة نظرنا من وجوب البدء أولاً بنصح الإمام إذا خرج على الشريعة فإذا لم يجد النصح وجب الالتجاء إلى السيف ، وذلك تنميذاً للحديث الشريف ( الدين النصيحة ) (٢) وأيضاً أى الجهاد أفضل ؟ قال : ( كلمة حق عند سلطان جائر ) (٣) . كما نرى أنه - قبل الخروج بالسيف - يجب الإهداد الكامل لذلك . فلا يشرع فيه إلا إذا علب على الظن النكاح من القضاء على الجور والظلم وذلك توقياً للفتنة واحتراماً من الفوضى والدمار أن يهيبها الأمة كما حدث منذ فتنة عثمان واستمر في عهد الدولتين الأموية والعباسية (٤) .

تلك هي قواعد النظام الإسلامي في مراقبة الخليفة ونصحه وتوجيهه إذا أخطأ . وتقويمه إذا انحرف وعزله إذا لم يجد النصح ويفلح التقويم

(١) سورة الحجرات آية ٩ .

(٢) دليل القائلين ج ١ ص ٤٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٨٢ .

(٤) وفي تاريخ السلف الصالح نماذج رائعة للنصح للخلفاء والولاة تعتبر مفجرة للنظام الإسلامي . . فيروى الغزالي أن أبابكر دخل على معاوية فقال له يا أبا عبد الله يا معاوية وأعلم أنك في كل يوم يخرج عنك وفي كل ليلة تأتي عليك لا تزداد من الدنيا إلا بعداً ومن الآخرة لا قرباً وعلى أترك طالب لا تفوته وأنا وما نحن فيه زائل وفي الذي نحن إليه صائرون باق أن خيراً فخير وإن شراً فشر . ( أحياء علوم الدين ج ٥ ص ١١٦ - ١١٨ - المطبعة الأزهرية مصر ١٣١٦ هـ ) .

كما أن الإمام أحمد رفض أن يصدر فتوى بخلق القرآن وأصدر الانام مالك فتوى =

## المبحث الثالث

### المساواة في الإسلام

إن المطلع على أحكام الشريعة الإسلامية يجد أنها حققت المساواة بين الأفراد بمقتضى عقيدة التوحيد .

وسنعالج المساواة في الإسلام فتبدأ ببيان أدلتها من الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الفقهاء . ثم نوضح مفهوم المساواة فنقسمها إلى المساواة أمام القانون والمساواة أمام القضاء والمساواة أمام الوظائف العامة والمساواة في المعطاء وتحدث عن المساواة أمام الضرائب والمساواة أمام الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك نخصص مطلباً لكل من الموضوعات الآتية : -

- مركز المرأة في الإسلام .

- مركز الذمي في الإسلام .

- مركز الرقيق في الإسلام .

ونظراً لكثرة الأدلة والشراهد والتطبيقات لمبدأ المساواة في الإسلام فإننا سنكتفي بذكر بعض ما تدعو إليه ضرورة الاستشهاد ولن أراد الاستزادة منها أن يرجع إلى المراجع المشار إليها في الهامش .

بطلان بيع المسكر عند بيعة يزيد بن معاوية مما أحفظ عليه الامويين كما أحفظ المؤمنون على الامام أحمد وكان ذلك سبباً في محتتهما ، ونضرب مثلاً رائعا لمواجهة الامام أبي يوسف للخليفة هارون الرشيد وتوجيه النصيحة إليه بقوله : يا أمير المؤمنين إن الله - وله الحمد - قد قللك أمراً عظيماً نوابه أعظم الثواب وعقابه أشد العقاب ، فذلك أمر هذه الأمة فأصعبت وأمسيت وانت تبنى لخلق كثير قد استرعاك الله واتمكت عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم وليس يلبث البنيان - لذا أسس على غير التقوى - أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على بناء وأعمال .

وقد خرج الحسين بن علي رضي الله عنه ومعه آل البيت على يزيد الخليفة الأموي مقاتلاً

بعد هذيره .

وكذلك كان خروج المسلمين على مهنا بن عوف الخليفة الثالث بعد أن تصبوه وحذروه

## ١ § - أدلة المساواة

جاء تقرير المساواة في الإسلام ، بمقتضى الكتاب والسنة وما أثر عن الخلفاء الراشدين والصحابة .

الأدلة من الكتاب : يقول الله تعالى :

-- إنما المؤمنون إخوة (١) .

-- يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء (٢) .

-- يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم (٣) .

ومقتضى هذه الآيات تقرير الأخوة ووحدة الأصل مما يستتبع المساواة بين الناس .

-- ما ورد من أن النبى صلى الله عليه وسلم جاءه امرأة قريش وخاصةهم قائلين : كيف يجلس إليك يا محمد وأنت تجلس إلى مثل بلال الحبشى ، وسلمان الفارسى ، وصهيب الرومى ، وعمار وسواهم من العبيد وعامة الناس ؟ أطردهم عنك ونحن نحضر مجلسك ونسمع دهورك فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : فاجعل لنا يوماً ولهم يوماً فنزل الوحي بالآيات :

« ولا تطرد الذين يدهون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين » (٤) .

(١) سورة الحجرات آية ١٠ .

(٢) سورة النساء آية ١ .

(٣) سورة الحجرات آية ١٣ .

(٤) سورة الأنعام آية ٥٢ .

فكان ذلك رفضاً قاطعاً لدعوى المنصرية والنفرة التي أرادها  
زعماء قريش .

— ما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمرض الإسلام على بعض  
كبار قريش وكان يأمل فيهم خيراً بإسلامهم فجاءه ابن أم مكتوم - وكان ضريراً -  
يسأله عن أمر في الدين فكاد النبي يمرض عنه اهتماماً بكبار قريش . فنزل قول الله  
تعالى تأكيدهم لمبدأ المساواة بين الناس وتوجيهها لنبيه صلى الله عليه وسلم : « عيسى  
وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى أو يذكر فتنعه الذكرى أما من  
استغنى فأنت له تصدى وما عليك ألا يزكى وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت  
عنه تلهي » (١) .

وهكذا عاتب الله نبيه الكريم عتاباً شديداً حتى أن النسي كان إذا لقي ابن أم  
مكتوم قال له : مرحباً بمن عاتبني فيه ربي .

الأدلة من السنة : يقول النبي الكريم :

— المسب أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلبه (٢) .

— الناس متساوون كأسنان المشط (٣) .

— إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بأبائهم لأن الناس من  
آدم وآدم من تراب (٤) .

— ما جاء بخطبة الوداع : أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم  
لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا أسود

(١) سورة عيس آيات من ١ - ١٠ ، سيرة ابن هشام المتوفى سنة ٢١٣هـ - ٨٣٨م ،  
السيرة : الجزء الأول والثاني ص ٣٦٣ - ٣٦٤ طبعة الحلبي سنة ١٩٥٥ .

(٢) القسطلاني : شرح جواهر البخاري ص ٣٠١ .

(٣) من أنس ورواه الديلمي نقلًا عن المعالج : كشف الحفا ومزيل الألباس الجزء الثاني

ص ٣٢٦ .

(٤) التذوي : الترغيب والترهيب ج ٤ ص ٢٣ .

على أحر ولا أحر على أسود إلا بالتقوى . ألا هل بلغت اللهم فاشهد . ألا فليبلغ  
الشاهد الغائب (١) .

وسنعالج فيما يلي مضمون المساواة طبقاً للتقسيمات المقررة في الفقه التقليدي .

#### ١ - المساواة أمام القانون :

يتبين من الأدلة السابقة أن المسلمين لا تميز بينهم أمام القانون . فهم جميعاً  
يخضعون لقانون واحد بما في ذلك الخليفة نفسه فلا تعرف الشريعة الإسلامية  
حصانة لأحد في مواجهة للقانون كما لا تخص فرداً أو فئة بقانون يخالف ما يطبق  
على باقي المسلمين . فالمبدأ هو وحدة القانون .

وتطبيقاً لهذا المبدأ حرص النبي والخلفاء من بعده على الخضوع لأحكام الشريعة  
وتنفيذها على أنفسهم .

فقد خرج النبي صلى الله عليه وسلم أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس  
وعلى بن أبي طالب حتى جلس . حل المنبر ثم قال ( أيها الناس من كنت جللت له  
ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه  
ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه . ولا يخش السخنة من قبلي فإنما ليست  
من شأني ، ألا إن أحبكم إلي من أخذ مني حقاً إن كان له أو حملني فلقيت ربي  
وأنا طيب النفس ) ، ثم نزل فصلى الظهر ثم رجع إلى المنبر فعاد لمقالاته (٢) .

وجيء إليه بالأميرة المخزومية التي سرت ليقيم عليها حد السرقة فأراد بعض  
الصحابة أن يشفعوا لها لأنها حديثة عهد بالإسلام ، وأرسلوا إليه أسامة بن زيد  
في ذلك فغضب النبي وقال له ( إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم  
الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . وأيم الله لو أن فاطمة  
بنت محمد سرت لقطعت يدها ) (٣) .

(١) الهيثمي : مجمع الزوائد ج ٣ ص ٢٦٦ ، سيرة ابن هشام ج ٤ ص ٤١٢ .

(٢) تاريخ ابن الأثير ج ٢ ص ١٥٤ .

(٣) صحيح مسلم مجلد ٤ ص ٢٦٣ .

وكذلك كان الخليفة أبو بكر ومن بعده أمير المؤمنين عمر كل منهما يعطى القود من نفسه فقد ضرب عمر رجلا فقال له الرجل : إنما كنت أحد رجلين رجل جهل فعمل أو أخطأ فعني عنه فقال له عمر : صدقت ، دونك فامثل أى اقتصر (١) كما أن أبلغ ما يستشهد به في المساواة بين الناس أمام القانون ما كان من أمر جيلة ابن الأيهم وكان من ملوك آل جفنة أسلم هو وقومه وحضر لزيارة عمر في المدينة في خمسمائة من أهل بيته ففرح به عمر كقوة جديدة للإسلام وأدى مجلسه وخرج معه للحج . وبينما جيلة يطوف حول الكعبة وطىء لزاره رجل من بني فزارة فأنحل فأخذت جيلة العزة بالإثم وضرب الفزاري على وجهه فطعم أنفه فاستعدي عليه عمر ، وأمر جيلة بما هو منسوب إليه ، فقال له عمر : لقد أقررت فيما أن ترضى الرجل وإما أن أقتص منك بهشم أنفك فقال جيلة وكيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك ؟ قال له عمر : إن الإسلام قد سوى بينكما . فقلت تفضله بشيء إلا بالتقوى والعافية قال جيلة . قد ظننت يا أمير المؤمنين أنى أكون في الإسلام أعز منى في الجاهلية . قال الخليفة في حزم . دع عنك هذا فإنك إن لم ترضى الرجل اقتصصت منك . قال جيلة : إذا أنتصر قال الخليفة : إن تنصرت ضربت عنقك . لأنك قد أسلمت فإن ارتددت قتلتك . ففر جيلة هاربا بليل إلى القسطنطينية وتنصر (٢) .

فمهر يحرص على تأكيد المساواة أمام القانون ولو أدى الأمر إلى فقد كسب كبير للإسلام من القوى المؤيدة له .

وقد أهدر عمر أى تفرقة أمام القانون بين حاكم ومحكوم عندما أمر بأن يقتصر أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاص واليا عندما ضربه (٣) ، كما طلب منه

(١) أبو يوسف الخراج ص ٦٥ .

(٢) استاذنا د. الطاوى . عمر بن الخطاب وأصول السياسة والأدابة ص ٣٣٧ .

(٣) فقد شكى قبطى من مصر للخليفة من أن ابن الوالى عمرو بن العاص ضربه فأحضر الخليفة عمرو وابنه وأمر القبطى أن يضرب ابن عمرو بن العاص بالهرة كما ضربه وقال عمرو : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا .

( ١٨ - الحريات )



أهالى الأقاليم أن يحيطوه علما بما يناههم من حكاهم ليقنع لهم منهم<sup>(١)</sup> . وبذلك رفض تقرير أى ميزة للوالى على الرعية .

### ٢ — المساواة أمام القضاء :

يكاد النظام الإسلامى يكون هو النظام الوحيد الذى لا يستثنى أحداً مهما كان شأنه من المثول أمام للقضاء حتى لو كان الخليفة سواء أحوكم بشخصه أو بصفته كما أنه ليس هناك أمر ممتنع على القضاء . وفى هذا ضمان أكيد للعدالة فى الإسلام يمتاز به على كثير من النظم التى تحظر محاكمة رئيس الدولة أو الوزراء أو تنشئ هيئات خاصة لمحاكمتهم . وكذلك تمنع القضاء من نظر بعض التصرفات والإجراءات<sup>(٢)</sup> .

فقد جرى العمل فى الإسلام على مقاضاة الخلفاء والولاة تماماً كما يحاكم سائر الناس أمام القاضى . فليس هناك جهات أو درجات متعددة للقضاء<sup>(٣)</sup> ومن ذلك أن الخليفة على بن أبى طالب فقد درعا ووجدها مع يهودى يدعى ملكيتها فقال له : يبنى وبينك قاضى المسلمين . فتحاكما إليه ، حكم القاضى لصالح اليهودى لأنه حائز للدرع والحياسة بسند الملكية<sup>(٤)</sup> .

(١) بعث عمر إلى ولاية الأمصار أن يوافوه فى الموسم ( الحج ) فلما اجتمعوا خطبهم وخطب الناس فقال : أيها الناس لاني ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبتاركم .. ولا ليأخذوا أموالكم ، ولانما أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم ، فمن فعل به شيء سوى ذلك وليرقمه إلى فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه . فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين ، أرايتك إن كان رجل من المسلمين على رعيته فأدب بعض رعيته ، لآنك اتقصنه فقال عمر : لى والذى نفس عمر بيده ، إذا لأقصنه منه ! وكيف لا أقصنه منه وقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه .

( ابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٨ ) .

كتاب الخراج لأبى يوسف ص ٦٦ .

(٢) د. محمود خليل . نظام الحكم الإسلامى ص ١٧٧ ، د. عبد الحميد متولى . مبادئ

نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٢٧ .

(٣) عز الدين بن عبد السلام . قواعد الأحكام فى نظام الأنام سنة ١٩٦٨ ص ٧٢ .

(٤) ابن الأثير الكامل فى التاريخ ج ٣ ص ٢٠١ .

وأخذ عمر بن الخطاب فرساً من رجل على سوم لحمل عليه فمطب لخاصم الرجل  
عمر فقال عمر : اجعل بيني وبينك رجلاً فقال الرجل : إني أرى بشرح العراق  
فقال شريح لعمر : أخذته صحيحاً فأنت له ضامن حتى ترده صحيحاً سليماً فأدى عمر  
ثمنه للرجل ثم عين شريح قاضياً (١) .

وإدعى جماعة حقاً على الخليفة المنصور أمام القاضي محمد بن عمر الطلحي فأرسل  
القاضي للخليفة يستدعيه فاستجاب له الخليفة وحضر . فلما حضر الخصوم سوى القاضي  
بينهما في المجلس وبعد سماع أقوال طرفي الخصومة حكم القاضي ضد الخليفة . وبعد  
هودة الخليفة أمر باستدعاء القاضي بعد التصرف الناس عن مجلسه فلما مثل بين  
يدى الخليفة قال له المنصور : جزاك الله عن دينك ودينك وعن حسبك وعن  
خليفةك أحسن الجزاء (٢) .

وهكذا طبق المسلمون مبدأ المساواة أمام القضاء تطبيقاً لا نرى له نظيراً في  
أى نظام آخر . ولعل هذا التطبيق يبدو جلياً في دستور القضاء الذي وضعه عمر  
ابن الخطاب في وصيته التي أوصى بها أبا موسى الأشعري حين ولاه القضاء (٣) .

وبمقتضى هذا الدستور لا يجوز للقاضي أن يفرق بين طرفي الخصومة في نظريته  
فيقبل على هذا ويعرض عن ذلك ، ولا في مجلسه فيواجه طرفاً ويمطى جنبه أو  
ظهره للطرف الآخر ، ولا في قضائه فيميل إلى خصم على حساب غيره (٤) .

(١) الشافعي . الأم ج ٦ ص ٢٦٨ .

(٢) د . محمد سلام مذكور . القضاء في الإسلام ص ٣٤ .

(٣) وفيها يقول آس بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطعم شريف في  
حيثك ولا يئأس ضعيف من عدلك .

(٤) ومن تطبيقات هذه المبادئ ما يروى من أن يهودياً خاسم على بن أبي طالب  
— ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم — وذهب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فنأدى أمير  
المؤمنين علياً بقوله ( قف يا أبا الحسن ) قاصداً لإيقافه إلى جوار خصمه اليهودي فبدأ الضرب  
على على فقال له عمر : أكرهت أن أدوى بينك وبين خصمك في مجلس القضاء ؟ فقال : لا ،  
ولكني كرهت منك أنك عظمتني في الخطاب فنأديتني بكنيتي .

### ٣ - المساواة أمام الوظائف العامة :

جاء الإسلام بالمساواة في تولي الوظائف ولم يميز بين فئة وأخرى ، أو طائفة  
وغيرها ، ولم يحاب أحدا ولم يؤثر عربيا على غير عربى . فالأفراد يتساوون في  
تقلد الوظائف العامة طبقا لكفاءتهم وعلمهم وقدرتهم لا لسبب آخر (١) .

وليس معنى المساواة أن يستوى العالم والجاهل والحاذاق والخاذل بل إن تحقيق  
المساواة يكون إذا تساوت الشروط وهو ما يعبر عنه اليوم بالمساواة القانونية .  
وليس المساواة الحسابية . يقول الله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين  
لا يعلمون » (٢) .

وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبى ذر عندما سأله أن يستعمله (إنك  
ضعيف وإنها أمانة وإنما يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها) (٣) .

وقد ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الموالى مثل بلال وزيد  
ابن حارثة حكم المدينة نيابة عنه عند خروجه للغزوات ولم يكن هناك أى اعتبار  
لعدم عربيتهم (٤) .

كما ولي أسامة بن زيد قيادة الجيش لأنه كان يراه أقدر الناس عليها . وعندما  
طلع عمر بن الخطاب في المسجد أمر أن يؤم الناس صهيب الرومى وهو من الموالى  
وليس عربيا .

ويؤثر عن عمر بن الخطاب أيضا أنه قال عند ترشيحه للستة التى تنحصر فيهم  
الخلافة من بعده : لو كان سالم مولى حذيفة موجودا لاختارته .

بل إن غالبية الفقهاء أنكروا الشرط الذى يقول به البعض لاختيار الخليفة وهو  
أن يكون فرشيا واستشهدوا بقول النبي ( لا يأتينى الناس بأعمالهم وتأتونى  
بأنسابكم ) (٥) .

(١) السمرقندى تحفة الفقهاء . تحقيق د. محمد زكى عبد البر سنة ١٩٥٩ ج ٣ ص ٦٤٣ .

(٢) سورة الزمر آية ٩ .

(٣) النووى . شرح صحيح مسلم ج ١٢ ص ٢١٠ .

(٤) ابن القيم . إعلام الموقعين ج ١ ص ١١٤ — ١١٥ .

(٥) اختلف الفقهاء في اشتراط النسب القرشى في الخليفة . فأهل السنة يرون وجوب توفقه

ثم إن من أكبر المآخذ على أعمال الخليفة عثمان أنه اختص قومه بالولايات والوظائف وكان ذلك من أسباب الثورة عليه بل وقتله .

وعلى ذلك لا يجوز أن يكون تقليد الوظائف على أساس من الجنس أو اللون أو الدين بل يكون أساسها الكفاءة واللياقة والمقدرة . ولذلك يقرر فقهاء الإسلام

في الخليفة ويستدلون بإجماع الصحابة يوم السقيفة لاذ احتجت قريش على الأنصار عندما أرادوابيعة سعد بن عباد وقالوا منا أمير ومنكم أمير . يقول النووي صلى الله عليه وسلم ( الأئمة من قريش ) وكذلك « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من قريش » . أما الحوارج فيسقطون هذا الشرط ويرون أن الإمامة حق لكل مسلم متى تكاملت فيه الشروط الأخرى .

ويرى غلاة المعتزلة أنه إذا توافرت الشروط الأخرى في قريش وفي غير قريش فضل غير القرشي لأنه أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكن خله إذا خالف الشريعة .

وقد تحدث بن خلدون عن هذا الشرط فقال : إن الأحكام الشرعية لابد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون لها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فنسكن إليها الملة وأهلها وينتظم جبل الأئمة وذلك أن قريشاً كانوا عصبه مضر وأصلهم وأهل الذلّة فيهم فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون انقيادهم فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة ومخالفتهم وعدم اتقادهم بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراى منهم ، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم . . فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لرفع التنازع عما كان لهم من المصيبة والقلب وعلينا أن الشارع لا يخص الأحكام بحيل ولا بمصر ولا بأمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطرّدنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود المصيبة : فاشتطنا في القام بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية غالبية على من معها لنصرها ليستقيموا من سواهم وتحتج الكلمة على حسن الحماية — المقدمة ص ٥٥٤ .

وفضلاً عن أن المصيبة مرفوضة بقول النبي صلى الله عليه وسلم ( ليس منا من دعا إلى عصبية ) وقوله لعمه ( لا يأتيئني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسائكم ) فإننا نضم إلى ما قرره أستاذنا الدكتور الطهاوى من أن روح الإسلام تأتى أت ترتب على مجرد النسب حكماً من الأحكام وأن آيات القرآن الكريم والحديث الشريف قاطعة الدلالة في هذا المعنى . وأن هذا الشرط يصح غير ذى موضوع بعد أن أصبحت القوة والطاعة لا تعتمد على عصبية بل تستمد من نظام الدولة وجيوشها ويكنى أن يختار الخليفة بالطريقة المشروعة وأن يجوز رضا المسلمين ( أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى السلطات الثلاث ص ٢٦٠ ) .

أن على ولى الأمر أن يعين لأعمال المسلمين أقدرهم وأصلحهم للعمل إمتثالاً لأمر الله تعالى ، إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وأن من قلد رجلاً رشوة أو منفعة أو صداقة أو موافقته في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس أو يبعده عن أهليته للوظيفة لعداوة بينهما أو لحقد في نفسه يعد خائناً لله ولرسوله (١)

وفى ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( من استعمل رجلاً في مسألة وهو يعلم بوجود من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ، وقد وضع عمر ابن الخطاب الشروط التي يتطلبها الترشيح للولاية فضلاً عن العلم والورع . وهي القوة ، والهيبة والتواضع ، والرحمة بالناس ، ومن ينظر إلى هذه الشروط (٢) يجد أنها شروط نموذجية قل أن يوجد مثلاً في العصر الحديث وفي أى نظام آخر .

#### ج . المساواة في العطاء :

يتميز النظام الإسلامى بأنه الأول من نوعه في العالم الذى فرض لكل فرد في الدولة حقاً ، بيت المال . منذ أن يولد حتى يموت إذ المعروف في النظم المعاصرة أن الدولة لا تفرض من بيت المال مرتبات إلا للعاملين بها وكذلك لغير القادرين على العمل (٣) . وفى ذلك يقول عمر بن الخطاب : والله الذى لا إله إلا هو ، ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو منعه (٤) . ولا يميز الإسلام بين الأفراد في هذا الاستحقاق فلا يمنح أحداً ويحرم آخر ولا يفرق بين ذكر وأنثى أو بين مسلم وذمى ، وقد رأينا أن عمر بن الخطاب أخذ اليهودى الفقير إلى بيت المال وقال لعامله : افرض له ولضربائه من بيت المال (٥) .

على أن الخليفة أبو بكر حين فرض للمسلمين أنصباهم . أعطى لكل إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعده شيئاً . وما بقى من المال قسمه بين الناس

(١) ابن تيمية . السياسة الشرعية ص ٤ — ٧ — ١١ .

(٢) لتفصيل يرجع إلى أستاذنا د. الطهاوى . عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص ٢٧٣ .

(٣) أستاذنا الطهاوى . عمر بن الخطاب ص ١٧٨ .

(٤) أستاذنا الدكتور الطهاوى . عمر بن الخطاب ص ١٧٨ .

(٥) المرجع السابق ص ٩٧ .

بالسوية على الصغير والكبير والحر والمملوك والذكر والأنثى . فبلغ في أحد  
الاهوام سبعة دراهم وثلاث لكل إنسان ، وبلغ في العام الذي تلاه عشرين درهما  
لكل إنسان، فقال بعض الناس لأبي بكر : يا خليفة رسول الله ، إنك قسمت هذا  
المال فسويت بين الناس ، ومن الناس من لهم فضل وسوابق وقدم . فلو فضلت  
أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم فقال : أما ما ذكرتم من السوابق والقدم  
والفضل فما أعرفني بذلك وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه ، وهذا معاش  
فلا سوة فيه حير من الأثرة (١) .

وهكذا ساوى أبو بكر في العطاء بين الأفراد مساواة حسابية وترك الجزاء  
على العمل لله تعالى وذلك على أساس أن العطاء غايته الإعاشة وليس الجزاء . وحدث  
الإعاشة يستوى فيه الجميع فلما ولي عمر بن الخطاب اتبع سبيلا آخر في توزيع  
العطاء ففرض لأهل السوابق والقدم من المهاجرين والأنصار من شهد بدراً خمسة  
آلاف خمسة آلاف ولمن لم يشهد بدراً أربعة آلاف أربعة آلاف ، وفرض لمن كان له  
إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك ، وأنزلهم على قدر منازلهم من السوابق . فلما سئل  
عن ذلك قال : لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه .

كما اختص آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وفرض لأزواج النبي اثني عشر  
ألف درهم لكل منهن ، وفرض للعباس خمسة آلاف درهم ، وللعنسين والحسين  
خمس ألف درهم (٢) .

والذي يتضح من ذلك أن عمر عندما قسم العطاء راعى ثلاثة مبادئ :

الأول : فضل آل بيت رسول الله لقرابتهم للنبي صلى الله عليه وسلم .

الثاني : فضل بعض الناس لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أنه  
فرض لاسامة بن زيد أربعة آلاف درهم فقال له ابنه عبد الله بن عمر : فرضت  
لي ثلاثة آلاف وفرضت لاسامة أربعة آلاف وما كان لأبيه من الفضل ما لم يكن  
لأبي ، ولا كان له ما لم يكن لي فقال له عمر : زدته لأنه كان أحب إلى رسول الله

(١) أبو يوسف الخراج ص ٤٢ .

(٢) يرجع في التفصيل إلى أستاذنا د. الطحاوي . عمر بن الخطاب ص ١٧٩ وما بعدها .

صلى الله عليه وسلم منك ، وكان أبوه أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أيك .

الثالث : فضل السابقين في الإسلام والجهاد . إذ فرض عمر لصفوان بن أمية والحارث ابن هشام وسهيل بن عمر من أهل الفتح أقل مما أخذ من قبلهم فامتنعوا عن أخذه وقالوا : لا نعرف أن يكون أحد أكرم منا . فقال : إنما أعطيتكم على السابقة في الإسلام لا على الاحساب . قالوا : نعم إذا .

وهكذا كانت القواعد التي وضعها عمر للمعطاء من بيت المال وإن اختلفت في الفئات إلا أنها يستوى فيها الأفراد داخل كل فئة لا يختلف فيها فرد عن فرد . بل إن المعطاء يفرض للمسلم وغير المسلم كما أن ذلك لم يقتصر على العرب في الجزيرة العربية وحدهم بل إن المعطاء كان حقاً لكل مسلم أينما كان بل لقد سحبه عمر إلى المحتاجين من أهل الذمة كما فرض للأعاجم من بيت المال (١) .

وقد أوضح عمر أسلوبه في قسم المعطاء بقوله :

ولكننا على منازلنا من كتاب الله عز وجل . وقسمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم . فالرجل وبلاؤه في الإسلام ، والرجل وغناؤه في الإسلام ، والرجل وحاجته في الإسلام . والله لئن بقيت ليؤتين الراعى بجبل صنعاء حظاً من هذا المال وهو مكانه قبل أن يحمر وجهه ( أى يتعب في طلبه ) (٢) .

والذى نراه أن عمر في ذلك قد ميز آل البيت لأسباب :

— منها أنه لم يستعمل أحداً منهم في ولاية فكان ذلك تعويضاً لهم إذ أنه كان يعطى أعماله عطاءهم من بيت المال فضلاً عن أجرهم لقاء ما يقومون به من عمل .  
— ومنها لإكرامه آل البيت حتى أنه رفض تقديم نفسه في المعطاء عليهم .  
فقال لمن كان يكتب ديوان المعطاء : ابدءوا بقرابة النبي صلى الله عليه وسلم الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله .

(١) البلاذرى : فتوح البلدان .

أستاذنا الدكتور الطماوى . عمر بن الخطاب . ص ١٨٣

(٢) أستاذنا الطماوى : عمر بن الخطاب ص ١٨٣ .

أما تميزه للسابقين في الإسلام وفي الجهاد فإنه راعى في العطاء اعتباره جزاءً على العمل ، وحافزاً عليه ، إلى جانب كونه سبيلاً إلى الإغاشة . ومن هنا كان التمييز مقبولا ولا يعنى طعناً في مبدأ المساواة .

يدعونا إلى ذلك أنه عندما كان الأمر أمر إغاشة فقط لا يدخل فيه عامل الجزاء والحافز قسم عمر بالسوية بين الجميع في تقديره للعطاء العيني . فقد روى أنه جمع ستين مسكيناً وأطعمهم الخبز وأحصى ما أكلوا فوجده يخرج من جريبين فخرّض لكل إنسان منهم ولعياله جريبين في الشهر (١) .

ونحن نرى فيما اتخذته عمر تحقيقاً لمبدأ المساواة إذ أنه ساوى بين المتأهلين في الظروف وميز حيث اختلفت هذه الظروف .

كما أن تميزه لآل البيت إنما هو إجراء مؤقت مصيره إلزوال إذ هو مؤقت ببقيائهم على قيد الحياة ، وقد بلغ من اهتمام عمر بأن يصل حق كل فرد إليه أنه كان يحمل سجل كل قبيلة من القبائل ويذهب إليها بنفسه في موطنها ويعطى أفرادها عطاءهم في أيديهم .

#### هـ - المساواة أمام الضرائب :

يتساوى المسلمون في الأعباء الضريبية المقررة عليهم . فالضريبة العامة هي الزكاة ، ويتساوى المسلمون في إخراجها بنسبة واحدة في النقد والثمار والغنم والزرع والركاز وغير ذلك ، كما فرض الإسلام ضريبة الخراج على الأرض المزروعة . والزكاة هي عبادة مالية فلا تفرض على غير المسلمين ولا يجوز إعفاء من يتوافر فيه تملك النصاب من إخراجها لقول الله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها » . كما لا يجوز تخفيضها عن مقاديرها حيث حدد النبي صلى الله عليه وسلم مقدارها .

وقد كان المسلمون يخرجون الزكاة من أموالهم وينفقونها بمرفعتهم في مصارفها لصفاء النية وإخلاص العمل ، فلما انتشرت الفتوحات في عهد عثمان وخيف تخلف الناس عن أدائها أمر عثمان عماله بجمعها من المسلمين .

(١) أستاذنا د. الطاوى . عمر بن الخطاب ص ١٨١



وقد بلغ من حرص الإسلام على المساواة في أداء الزكاة أن الخليفة أبا بكر الصديق قاتل من منع الزكاة وقال كلمته المشهورة : ( والله لو منعوني عقاب بهير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدي )

ولا شك أن المساواة في نسبة الزكاة وفرضها على رأس المال القابل للنماء يحقق المساواة الحقيقية في تحمل عبء الضريبة إذ يتحمل الممول الكبير عبئاً ضريبياً يتناسب مع ثروته بالنسبة لما يتحمله الممول الصغير كما أن اشتراط أن يحول الحول على المال الخاضع للزكاة يحقق التناسب في عبء الضريبة بين الممول الصغير والممول الكبير . كما أن تقرير الزكاة على رأس المال يمنع تكديس الثروات إذ أن الزكاة تأتي عليها إذا بقيت دون استغلال ، يقول الله تعالى : ( لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وذلك بمأئل الهدف من تقرير الضرائب التضاهدية في العصر الحديث على أن الزكاة والفراج هما الضريبتان الأساسيتان فإذا ما طرأت أمور تستلزم نفقات على الدولة ألزمت الأفراد بما تراه من ضرائب على أن يراعى فيها مبدأ المساواة بين ذوى الدخول المتماثلة كما سبق أن ذكرنا وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي (١) : إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى مال يكفيهم فلا إمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ( أى يفرض عليهم من الضرائب بما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال ) .

وتفرض الجزية على أهل الكتاب وهي تستحق على الرءوس بقيمة موحدة نظير تمتعهم بحقوقهم وأمانهم على أنفسهم وأموالهم ويعفى منها غير القادرين والنساء والأطفال والشيوخ . فإذا أسلموا سقطت عنهم الجزية ووجبت الزكاة .

#### ٦- المساواة أمام الخدمة العسكرية :

فرض الله الجهاد على المسلمين دفاعاً عن الدين والنفس والوطن وذلك بقوله تعالى : ( كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم )

(١) الشاطبي : الاعتصام ج ٢ ص ١٠٤ .

وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون (١). وهو فرض حين إذا كان الوطن مبدداً لا يجوز أن يتخلف عنه أحد يقول الله تعالى وافتروا تخافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله (٢) .

كما يحذر الله من السكوص عن الجهاد ، إذ الجميع فيه سواء (٣) ، وإذا كان الجهاد يستوى فيه القادرون جميعاً بحيث لا يجوز استثناء فرد أو طائفة أو جنس عن فريضة الجهاد مادام قادراً . فإنه لا يجب على غير القادرين لسبب شرعى . وذلك لقوله تعالى : ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سهل والله غفور رحيم (٤) .

كما أن الجهاد غير واجب على النساء . وذلك لضعف بدنتهن وطبيعة تكوينهن . فقد مثل رسول الله صلى عليه وسلم : أعلى المرأة جهاد قال : ( نعم جهاد لا قتال فيه . هو الحج والعمرة ) (٥) .

أما حيث لا يكون الوطن مهدداً فإن الجهاد فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ولا إثم عليهم .

(١) سورة البقرة : آية ٢١٦ .

(٢) سورة نوبة : آية ٤١ .

(٣) وفي ذلك يقول الله تعالى : لا تنفروا بذهبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً ، سورة التوبة آية ٣٩ .

ولا يزال حديث الثلاثة الذين تخلفوا عن الجهاد وقاطعة النبي والمسلمين لهم حتى نزل فيهم قرآن دليلاً على عدم استثناء أى فرد من القادرين على الجهاد من المسامحة فيه .

(٤) سورة التوبة : آية ٩١ .

ويقول الله تعالى : ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج سورة الفتح : آية ١٧ ، ولكن على هؤلاء جميعاً واجب النصح والمعونة بالمال والسلاح من استطاع منهم ذلك . إذ يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( من جهز غازياً في سبيل الله فقد عز )

(٥) البخارى . إلا أن النساء لمن أن يشتركن في الغزوات إذا رغبن فيعملن في تضييد الجرحى وسقى الجنود وتشجيعهم . وقد اشترك فضليات النساء في هذه الأعمال كسبية ( أم حمارة ، وأم سليم والربيع بنت معوذ وغيرهن ) .

وإذا كان المسلمون يستون في الدفاع عن أوطانهم فإن غير المسلمين ليسوا ملزمين بذلك ا كفاء بدفع الجزية نظير الدفاع عنهم وحمايتهم وقد استثناهم الإسلام من فريضة الجهاد لأنهم غير مخاطبين بها وحق لا يكرهوا على الدفاع عن عقيدة لا يدينون بها . فعدم المساواة هنا يرجع سببه إلى كفالة الإسلام لحرية العقيدة . أما إذا رغبوا في القتال إلى جانب المسلمين فترفع عنهم الجزية .

## المطلب الأول

### مركز المرأة في النظام الإسلامي

ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في القيمة الإنسانية وأمام الثواب والجزاء وبين أن المعيار الفاصل بينهما هو العمل وليس الجنس وذلك بمقتضى قول الله تعالى :

— ولقد كرمنا بنى آدم (١) .

— فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض (٢) .

— كل امرئ بما كسب رهين (٣) .

— للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن (٤) .

وسنبدا في هذا المطلب بتمهيد عن مركز المرأة قبل الإسلام ثم نبين مركز المرأة بالنسبة للرجل في النظام الإسلامى وذلك في الأمور الآتية :

الحقوق السياسية .

التعليم .

التصرفات القانونية .

نظام الأسرة .

الميراث .

(١) سورة الاسراء : آية ٧٠ .

(٢) سورة آل عمران : آية ١٩٥ .

(٣) سورة الطور : آية ٢١ .

(٤) سورة النساء : آية ٣٢ .

## تمهيد

### مركز المرأة في النظم والشرائع السابقة

جاء الإسلام فوجد العرب في الجاهلية يمتنون المرأة ويعتبرونها متاعاً للرجل لذكاء كانت حطاماً يورث مع المال والماشية وتباع وترهن .

كما أنها إذا مات زوجها ورثها ابنه الأكبر فإن شاء تزوجها وإن شاء زوجها غيره واستولى على مهرها (١) وإلى ذلك أشار القرآن الكريم بقول الله تعالى :

« ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً » (٢) .

ولشدة نفورهم من ولادة الإناث كان وأد البنات عاده سائغة إذ يسرع الرجل إلى دفن الطفلة التي تلدها امرأته حية (٣) . ويستنكر القرآن الكريم ذلك بقوله « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم » (٤) وقوله « وإذا المؤودة ستلت بأي ذنب قتلت » (٥) .

وبذلك لم تكن المرأة تتمتع بأي حرية كما لم يكن لها شخصية قانونية .

وقد جردت الشريعة اليهودية (٦) المرأة من معظم حقوقها المدنية وجعلتها تحت ولاية أبيها وأهلها قبل زواجها وتحت ولاية زوجها بعد زواجها ونزلها

(١) أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي : حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية . مقال بمجلة العلوم السياسية فبراير سنة ١٩٦٤ صفحة ٥٢ ، أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : تنظيم الإسلام للمجتمع ص ١٤ - ١٥ .

(٢) سورة النساء آية ٢٢ .

(٣) د . عمر ممدوح تاريخ القانون سنة ١٩٥٤ صفحة ٢٣٤

إبراهيم حداد . الحرية عند العرب بيروت سنة ١٩٦٢ صفحة ٣٣ وما بعدها .

(٤) سورة النحل آية ٥٨

(٥) سورة التكاوير آية ٨ - ٩

(٦) انظر الفقرات من ٧ - ١٢ من الإصحاح الحادي عشر من سفر الخروج .

في كلتا الحالتين منزلة. تقرب من منزلة الرقيق بل إنها تتيح للوالد المعصر أن يبيع ابنته ببيع الرقيق لقاء ثمن يفرج به كربته .

وأوصت الديانة المسيحية<sup>(١)</sup> صراحة بأن الرجل رأس المرأة .

كما لم يكن للمرأة في العهود القديمة كيانه إذ كانت مهددة الحقوق عند اليونان<sup>(٢)</sup> والرومان<sup>(٣)</sup> وفي شرائع الهند القديمة<sup>(٤)</sup>

## الفرع الاول

### الحقوق السياسية للمرأة

نقصد بالحقوق السياسية : تقلد الولايات العامة وهي ما كانت تشمل — إلى جانب أمور الدنيا — أمراً من أمور الدين<sup>(٥)</sup> . وذلك كالخلافة<sup>(٦)</sup> ووزارة

(١) إبراهيم حداد : الحرية عند العرب ص ٣٣

(٢) ومن ذلك أنهم حرّموا عليها حق التصرف والاختيار فكانت في بيتها رهن لإرادة الرجل وفي منزل زوجها طوع أمره وكانت عندما يموت زوجها ترض عليها وصاية شقيق الزوج أو غيره من أقاربه ولم يعترفوا للمرأة بأى حق حتى ولاحق الميراث كما كانت أرقى القوانين اليونانية لا تمنح فرصة الثقافة والتعليم أمام النساء وكانت فلسفة أرسطو تهيئ لى أن الطبيعة لم تزود النساء بأى استعداد عقلى .

ولذلك يجب أن تقتصر تربيتهن على شئون تدبير المنزل والحصانة الأموية ( انظر د . عمر مدوح : تاريخ القانون صفحة ١٨٩ ، د . على عبد الواحد : وافي : المساواة في الإسلام سلسلة أقرأ الكتاب ٢٣٥ ص ٥٠ ) .

(٣) لاذ كان الرومان يجعلون للرجل ساطناً مطلقاً على امرأته . كما جرد القانون الرومانى المرأة من معظم حقوقها المدنية وأعطى الرجل السيطرة الكاملة عليها حتى حق الحياة والموت وحق إخراجها من الأسرة وبيعها ببيع الرقيق ( انظر د . على عبد الواحد وافي : المساواة في الإسلام ص ٤٩ ) .

(٤) كانت شرائع الهند القديمة تعد المرأة من فصيلة الإماء أو الصبيان فقد ورد في شريعة مانو ( لا يجوز ترك المرأة لنفسها ) ( انظر لإبراهيم حداد . الحرية عند العرب صفحة ٣٥ ) .

(٥) السيوطى : الأشباه والنظائر ص ٢٧٨

(٦) الجوينى : كتاب إرشاد إلى أدلة في أصول الاعتقاد ص ٢٦٧

التفويض (١) وولاية القضاء (٢) والإمارة على الجهاد (٣) وإمارة الأقاليم (٤) وولاية المظالم (٥) وولاية الحسبة (٦) . فهذه الوظائف تشمل في اختصاصاتها حماية الدين والدفاع عنه .

وفيما عدا منصب الخلافة وتقلد الوزارة التفويضية والولايات العامة الكبرى فإن مسألة مساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية تثير خلافا بين فقهاء الشريعة فبينما يرى بعضهم أن الإسلام لا يسوى بين المرأة والرجل في هذه الحقوق يتجه آخرون إلى تمتعها بها فيما عدا ما تأباه طبيعتها وفطرتها .

وسنعالج الموضوع فنيين ما اتفق عليه الفقهاء في هذا الشأن ثم نعرض للحقوق التي اختلفوا فيها فنيين حجاج من يقولون بحرمان المرأة من الحقوق السياسية وحجج من يقولون لها بهذه الحقوق ثم نعرض للرأيين بالبحث والتحصيل .

#### ١ - الأمر المتفق عليه

اتفقت آراء الفقهاء على عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة (٧) أي رئاسة الدولة . ذلك أن هذا المنصب يتضمن اختصاصات دينية وسلطات سياسية تخرج عن قدرة المرأة . وهي بذلك لا تتمتع بأهلية الولاية المطلقة ويستندون إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة (٨) . كما أن هذا المنصب يستوجب الخروج والتفاوض وشهود معارك القتال وذلك

(١) الماوردي . الأحكام السلطانية ص ٢٢

(٢) ابن حزم . المحلى ج ١٠ ص ١٥٩ الماوردي ص ٦٥

(٣) الماوردي الأحكام السلطانية ص ٣٥ وأبو يعلى الأحكام السلطانية ص ٣

(٤) الماوردي المرجع السابق ص ٣٠

(٥) الماوردي المرجع السابق ص ٧٧

(٦) الماوردي السابق ص ٢٤١

(٧) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٦٦ — التتائز في المقائفة السلفية ص ١٨٥

الفتاوى . فوائد الباطنية صفحة ١٨٠

صيا . الدين الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٥٠

(٨) البزارى ج ٩ ص ٧٠ — الماوردي . الأحكام السلطانية ص ٢٧ القاسى . الإمامة

فوق طاقة المرأة واحتمالها (١) فضلا عن أنها ممنوعة منه شرعا (٢) .

ولم يشذ في ذلك إلا إحدى فرق الخوارج هي فرقة الشيعية إذ أجازت إمامة المرأة بشرط أن تكون منهم وأن تقوم بأمرهم وتخرج على مخالفتهم (٣) وقول هذه الفرقة ساقط لا يقوى على مواجهة الإجماع (٤) .

إلا أن المرأة إذا صارت رئيسة للدولة بالقوة والقلب جازت إمامتها حقتا<sup>١</sup> للدما (٥) باعتبارها بخلافه ضرورة وتزال عند الاستطاعة .

وكذلك لا يجوز للمرأة بإجماع الفقهاء تولي وزارة التفويض لأن شروط تقلدها هي نفس شروط تقلد منصب الخليفة (٦) . كما أنها ولاية شرعية للشاورة ولا تصلح المرأة مستشارة .

وكذلك الإمارة على البلاد (٧) والإمارة على الجهاد (٨) وولاية القضاء (٩) وولاية المظالم (١٠) وولاية الحسبة (١١) تعتبر فيها شروط الإمارة العامة ومنها أن يكون من يتقلدها رجلا . إلا أن أبا حنيفة (١٢) جوز قضاء المرأة فيما تصح فيه شهادتها كالأموال ومنع قضاءها فيما لا تصح فيه كالحدود والقصاص .

(١) القلقشندي . مآثر الانفاة ج ١ ص ٣١

(٢) التتائفي . شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٧

د . د . السهوري ، الخلافة ص ٥٦

أستاذنا د . الطاوي . السلطات الثلاث ص ٢٥٥

(٣) البندادي . الفرق بين الفرق ص ٨٩ — ٩٠

رب (٤) ابن حزم . المفصل ج ٤ ص ١٦٧

(٥) الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم . أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية مقال بمجلة

للقانون والاقتصاد السنة السادسة ص ١٧١

(٦) الماوردي . الأحكام السلطانية ص ٢٧ وأبو يمل الأحكام السلطانية ص ٢٥

(٧) الماوردي ص ٣٠

(٨) الماوردي ص ٣٥

(٩) الماوردي ص ٦٥ وابن قدامة المغني ج ١١ ص ٣٧٥

(١٠) الماوردي ص ٧٧

(١١) الماوردي ص ٢٤١

(١٢) الماوردي ص ٦٥ ، السجّال ابن المهام فتح القدير ج ٥ ص ٤٨٥ — ٤٨٦

وقد شد ابن جرير والطبري (١) لجوزا قضاءها في جميع الاحكام . والقول  
الاخير ساقط لاذ أن الإجماع يردده مع قول الله تعالى ه الرجال قوامون على النساء  
بما فضل الله بعضهم على بعض ه يعنى فى العقل والرأى (٢) فلم يجوز أن يقمن  
على الرجال .

## ٢ § - الأمور المختلف عليها

أولا : القول بحرمان المرأة من الحقوق السياسية

يرى معظم فقهاء الشريعة (٣) أن الولاية للرجل وليست للمرأة وذلك لأن  
المرأة ممددة بطبيعتها النظرية لرعاية بيتها وقيامها بوظيفة الامومة ورعاية الأسرة .  
وأن فى قيامها بوظائف الولاية ما يفوق طاقتها ويمثل وظيفتها الأصلية .  
كما يتعارض مع وجوب قرارها فى بيتها وعدم اختلاطها بالأجانب ويعزز  
هؤلاء رأيهم بالكتاب والسنة والإجماع والعرف .

### الأدلة المستقاة من الكتاب :

يقول الله تعالى :

— ولا تتمنوا ما فضل الله بمضكم على بعض الرجال نصيب مما اكتسبوا  
وللنساء نصيب مما اكتسبن (٤) .

— الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا  
من أموالهم (٥) .

(١) الماوردى : المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢) الماوردى : المرجع السابق ص ٦٤ .

(٣) ابن حزم : المحلى - ١ ص ٥٠٤ ، الإمام الشافعى : الأم ج ٥ ص ٢٤٧ -  
القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ١٦٨ - ١٦٩ ، ابن قدامة : المغنى - ١١ ص ٣٧٥

(٤) سورة النساء : آية ٣٣

(٥) سورة النساء : آية ٣٤



— وطن مثل الذي علمين بالمعروف ولا جال علمين درجة (١) .

— وقرن في بيوتكن ولا تخرجن تبرج الجاهلية الاولى (٢) .

— وإذا سألتهم من متاهاً فاسألوه من وراء حجاب (٣) .

الأدلة من السنة : يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم

— ان يفتح قوم ولوا أمرهم امرأة (٤) .

— ما روى عن رسول الله من قوله ( ما تركت بعدى فتنة أضرب على الرجال من النساء ) (٥) (إذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم وأمركم إلى نساءكم فبطن الأرض خير من ظهرها ) (٦) .

### الإجماع :

لم يحدث أن ولي النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه من بعده امرأة ولاية (٧) أو قضاء كما لم يشترك النساء فيبيعة الخليفة وفي ذلك دلالة على عدم جواز ولايتها، كما لم تطلب المرأة مشاركة الرجال في الأمور العامة ولم يطلب منها أحد ذلك ، ولو كان لها هذا الحق ما مر هذا الزمن الطويل دون مطالبتها به (٨) وذلك مع وجود من كن على قدر كبير من الفقه والعلم والدراسة كأم المؤمنين عائشة وغيرها .

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٨

(٢) سورة الاحزاب: آية ٣٣

(٣) سورة الاحزاب: آية ٥٣

(٤) البخارى: الجامع الصحيح ج ٦ ص ١٠

(٥) البخارى : الجامع الصحيح ج ٧ ص ١١

(٦) رواه الترمذى .

(٧) يروى أن عمر بن الخطاب ولي امرأة اسمها الشفاء ولاية الحسبة على سوق المدينة .

(٨) فتوى لجنة الأزهر . مجلة رسالة الاسلام السنة الرابعة العدد ٣ يوليو

## ثانياً : القول بحق المرأة في الحقوق السياسية

يعترف أصحاب هذا الرأي (١) للمرأة بحقها في تقلد الولايات والوظائف العامة فيما حدا ما استثنياه وذلك متى كانت مؤهلة لها ويستدلون على رأيهم هذا بالكتاب والسنة والإجماع .

الأدلة من الكتاب :

— ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف (٢) .

وذلك يعيد أن للمرأة حقها في مقابل الواجبات المفروضة عليها بالمساواة واقعة بينها وبين الرجل .

— ولقد كرّمنا بني آدم (٣) .

وبني آدم تشمل النوعين الرجل والمرأة على قدم المساواة .

— يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم (٤) .

— والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (٥) .

وهم يقولون إن هذه الآيات تؤكد المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات وله لا يفضل رجل امرأة بل إنهم متساوون في التكريم وفي الحقوق ومفهوم ذلك أن يتساووا في الحقوق .

كما أنهم يستندون إلى آية الولاء فيقولون إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يستوى فيه الرجال والنساء يتضمن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية وبذلك فهم شركاء في إدارة سياسة الدولة (٦) .

(١) من هؤلاء الفقهاء : الطبري وابن حزم والمكثور محمد يوسف موسى .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٢٨ (٣) سورة الاسراء : آية ٧٠

(٤) سورة الحجرات : آية ١٣

(٥) سورة التوبة : آية ٧١

(٦) رشيد رضا : نداء الجنس السيف سنة ١٩٦٧ ص ٧٠ د . محمد يوسف موسى :

الاسلام والحياة سنة ١٩٦١ ص ١٣٢

ويستشهدون على ذلك (١) أيضاً بمشاركة النساء والرجال في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم على الإسلام وفي ذلك يقول الله تعالى :

« يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبسايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يصرفن ولا يزينين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبسايعمن واستغفر لهن الله إن الله هففور رحيم » (٢) .

#### الدليل من السنة :

— ما روى من أن أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم أشارت عليه يوم الحديبية بأن ينحر بدنته ويحلق رأسه فإن المسلمين سيفعلون كما يفعل فأخذ بمشورتها فسميت بذلك مشاركة الرسول (٣) .

— ما روى أن أم هانئ قبلت أمان أسعد الكفار كان أخوها علي بن أبي طالب يريد قتله يوم فتح مكة فأقر النبي أماناً قائلاً ( لقد أجرنا من أجرت يا أم هانئ ) (٤) .

#### الدليل من السوابق التاريخية :

— اشتراك المرأة في بيعة العقبة الثانية إذ كان في وفد الانصار امرأتان (٥) .  
— اشتراك المرأة في مناقشة الخليفة الراى فيروى أن عمر بن الخطاب وقف في المسجد يوماً فنهى عن المغالاة في المهور فاعترضته امرأة قائلة : أبس ذلك لك يا عمر فإن الله تعالى يقول : وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً . أتأخذونه بهتسائاً وإنما مبيعاً ، فقال عمر : اللهم

(١) الشيخ محمود شلتوت : القرآن والمرأة سنة ١٩٦٣ ص ٣

(٢) سورة المتحنة : آية ١٢

(٣) البني المحول : الإسلام والوضع الاجتماعى للمرأة . مجلة الوعى الاسلامى - سبتمبر ١٩٦٧ ص ١٤

(٤) عبد الله بن كنون : مفاهيم اسلامية ص ١٥

(٥) ابن هشام : السيرة النبوية ج ١ ص ٤٤١

خفراً أن كل الناس أفقه من عمر؟ ثم صعد المنبر، وقال: كنت نهيتكم أن لا تزيدوا في المهور على أربعمائة درهم فمن شاء فليفعل (١).

— مشاركة المرأة في شئون السياسة كما حدثت من أم المؤمنين عائشة فالتاب: أنها حارحت تطالب بمقاومة البغاة قتلة عثمان (٢). وخرجها على رأس الجيش في موقعة الجمل وكذلك مشورة فائلة زوج الخليفة عثمان في شئون الحكم لزوجها. وقياسها بدور ضد علي بن أبي طالب (٣).

— عين عمر بن الخطاب امرأة تدعى الشفاء بنت عبد الله على الحسبة في سوق المدينة (٤).

#### أقوال الفقهاء

يُحْمِزُ بعض الفقهاء (٥) تقلد المرأة القضاء في الأموال قياساً على قبول شهادتها فيها لأن القضاء كالشهادة. والشهادة في نظرهم من الولاية العامة

وقد وجد من يقولون بذلك دلائل خبرة المرأة وقوة حجتها في قول الله تعالى على لسان ملكه سبأ: يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون (٦). مما يؤكد حسن سياستها ورجاحة عقلها.

— وكذلك في مناقشة خولة بنت ثعلبة ومجادلتها للنبي صلى الله عليه وسلم في شأن ظهار زوجها أوس بن الصامت، لها حتى نزل فيها قرآن.

وقد سمع الله قول التي تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تجاورها (٧).

(١) أستاذنا د. الطماوى: عمر بن الخطاب ص ٤٥٦

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٤٧٩ - ٤٨١

(٣) البهى الخولى: المرأة بين البيت والمجتمع ص ١٤٨

(٤) السكال بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ - ١٤٥٦ م فتح القدير ج ٥ ص ٤٥٣؛

و ابن حزم: المحلى ج ١٠ ص ٦٣١، ابن قدامة: المغنى ج ١١ ص ٣٧٥

(٥) الأذخاف: السكال بن الهمام فتح القدير ج ٥ ص ٤٨٥

(٦) سورة النمل: آية ٣٢ (٧) سورة المجادلة: آية ١

وقد سميت هذه السورة سورة المجادلة . وقد بلغ من قوة حجة هذه المرأة أن قال لها النبي صلى الله عليه وسلم (لقد سمع الله شكائك من فوق سبع سموات) !  
— كما سجل القرآن فحاشاة المرأة وقدرتها على الاستنتاج بقول ابنة شعيب  
« قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين » (١) .  
وبذلك ينتهون إلى أن المرأة مكافئة للرجل في العقل وبذلك فهي تساويه في ممارسة الحقوق السياسية .  
وإذا ما نظرنا في حجج المعارضين لحقوق المرأة السياسية نجد أنها تنحصر في ثلاثة أمور هي :

- ١ — تقرير الإسلام لقوامة الرجل على المرأة .
- ٢ . أمر النساء بالقرار في البيوت وعدم التبرج .
- ٣ — الإجماع على عدم ولاية المرأة

— أما عن الأمر الأول فقوامة الرجل على المرأة أوضح القرآن أسبابها وتعليلها فقال « بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » فهي قوامة في شئون الأسرة (٢) إذ لا بد للعائلة من رئيس يرجع إليه في الخلاف لئلا يعمل كل ضد الآخر فتتفكك عروة الوحدة ويختل النظام . والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بما أمده الله من القوة ومن قدرة الحصول على المال ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف . وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم ) (٣) .

فالقوامة المقررة للرجل على المرأة والدرجة التي له عليها ليست هي درجة

(١) سورة القصص: آية ٢٦

(٢) الأستاذ الشيخ محمد عبده : تفسير المنار ج ٢ ص ٣٧٥

(٣) البخاري مجلد ٣ ص ٧٧

السلطان ولكنها درجة الرياسة البيتية الناشئة من عقد الزوجية وهي درجة تزيد في مسئوليتها إذ هي ترجع في شأنها وشأن أبنائها وشأن منزلها إليه تطالبه بالإئفاق وبما ليس في مقدرتها (١).

وعلى ذلك فليس في تقرير قوامة الرجل على المرأة سند لحرمان المرأة من الحقوق السياسية لعدم انصراف هذه الآيات إلى هذه الحقوق. وعن أمر النساء بالقرار في البيوت ، فإذا ما طرحنا جانباً القول بأن آيات القرار في البيوت إنما نزلت في لسان النبي صلى الله عليه وسلم . إذ يقول الله تعالى : يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفاً وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى (٢) ثم يعقب القرآن في النهاية : إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً (٣).

إذا ما طرحنا هذا القول . فإن الأمر باستقرار النساء في البيوت — حتى لو كان عاماً — ليس بمطلق إذ لو كان مطلقاً لما أخرجهن رسول الله بعد نزول الآية إلى الحج والعمرة والغزوات ولا رخصهن لمن بزيارة الوالدين وزيارة المريض وتعزية أقاربهن . ويقول النبي صلى الله عليه وسلم : لا تمنعوا إماء الله مساجد الله (٤) . وكان يأمر بإخراج النساء يوم العيد ليشهدن الخير ودعوة المسلمين (٥) وكذلك استنفر القرآن الرجال والنساء ليتفقهوا في الدين .

و فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين (٦) .

وعنى ذلك فالخروج في ذاته ليس محظوراً ولا يجوز التعلل بذلك للوصول

(١) الأستاذ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ص ١٦٤ ، ابن القيم : إعلام الموقعين

ج ٢ ص ٢٠٦

(٢) سورة الاحزاب: آية ٣٢-٣٣

(٣) سورة الاحزاب: آية ٣٣

(٤) رواء أحمد وأبو داود ، الشوكاني : نيل الاوطار ج ٣ ص ١٤٨

(٥) د . ذكرى البري : بحث عن دور المرأة في المجتمع الاسلامي — في أسبوع الفقه

الاسلامي الثالث .

(٦) سورة التوبة : آية ١٢٢

إلى منع المرأة من الحقوق السياسية وإنما المحرم هو التبرج والخلوة وماتجران إليه من ريبة وفساد ، فشرط لقاء المرأة الغريبة للرجل : عدم الخلوة وستر المرأة لجسدها هذا الوجه والكفين والخص من البصر من العجائنين ، وقد أورد الشوكاني (١) في نيل الأوطار أن المرأة تبدى من مواضع الزينة ما تدعو إليه الحاجة عند مزاوله الأشياء والبيع والشراء والشهادة . فيكون ذلك مستثنى من عموم النهي عن إبداء مواضع الزينة ، ويقول الماوردي (٢) وهو يتحدث عن أعمال المحتسب : وإذا رأى وقفة رجل مع امرأة في طريق سابل لم تظهر منهما أمارات الريب لم يعترض عليهما بزجر ولا إنكار فإيحد الناس بدأ من هذا

وهن أبي داود عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا وهذا .. وأشار إلى وجهه وكفيه (٣)

أما ما قيل من أنه لم يثبت أن اشتركت امرأه واحدة في أعمال البيعة للخليفة أو القيام بأى عمل سياسى فيرد عليه بأن ذلك ليس دليلا على تقرير حرمان المرأة من الحقوق السياسية إذ لو صح أن يكون ذلك إجماعاً سكوتياً لاستشهدنا بقول الإمام الغزالي أنه لا ينسب إلى ساكت قول (٤) .

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول ( إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شئ فدعوه وما دون ذلك فهو مباح ) (٥) .

وعلى ذلك فما لم يرد نص قرآنى أو من السنة أو قام إجماع على منع المرأة من الحقوق السياسية فليس أحد بمستطيع القول بتحريم ذلك . بل إن هذا الحق متروك لظروف الناس المختلفة فى الزمان والمكان يقررونه ما لم يصطدم بالحق أو الخير أو المصلحة .

(١) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ١٢٩

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٩

(٣) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ١٢٩ ، مسند أبى داود كتاب اللباس باب ٣١

(٤) المستصنى : للغزالي ج ١ ص ١٣١

(٥) رواه مسلم عن أبى هريرة ، ابن تيمية : السياسية الشرعية ص ٢٦

وإذا ما نظرنا في حجج المؤيدين للاعتراف للمرأة بالحقوق السياسية وجدنا أنها تلتخص في :

١ - تقرير حقوقهن و لهن مثل الذي عليهن .

٢ - بيعه النساء للنبي .

٣ - موقف السيدة عائشة .

أما عن تفسير الآية الكريمة و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، فيقول علماء التفسير إن هذه الآية نزلت في سياق الآيات التي تبين الحقوق الزوجية ، فهي توضح ما لكل من الزوجين من حقوق قبل الآخر (١) فقد أوجب القرآن أن لهن من حسن الصحة والعشرة بالمعروف على أزواجهن مثل الذي عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهن لأزواجهن ولهذا قال ابن عباس : إني لأتزين لامرأى كما تزين لي (٢)

ويفسرها الإمام الشيخ محمد عبده (٣) فيقول إنها قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية الرجل إلا امرأ واحداً عبر عنه بقوله و للرجال عليهن درجة ، وقد أحال في معرفة ما لهن وما عليهن على المعروف بين الناس في معاشاتهم ومعاملاتهم في أهلهم ، وما يجري عليه عرف الناس وهو تابع لشرائعهم وعقائدهم وآدابهم وعاداتهم ، فهذه الجملة تعطي الرجل ميزاناً يزن به معاملته لزوجته في جميع الشئون والأحوال ، فإذا هم بمطالبتها بأمر من الأمور يتذكر أنه يجب عليه مثله بإزائه . فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل ، أى أن كلا منهما بشر تام له عقل يتفكر به في مصالحه ، وقلب يحب ما يلائمه ويسره به ، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه . فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين في الآخر ويتخذة عبداً يستذله ويستخدمه في مصالحه ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه .

(١) الطبري : جامع البيان من تأويل آية القرآن . مراجعة أحمد شاكر ج ٤ ص ٥٣٣

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٣ ص ١٢٣-١٢٤

(٣) تفسير المنارج ج ٢ ص ٣٧٥ وما بعدها .



وعلى ذلك فالآية تنظم حياة الأسرة ولا تقتصر على الحقوق السياسية .

كما أن الاحتجاج لحق المرأة في الشؤون السياسية استناداً إلى مبايعة المرأة للنبي صلى الله عليه وسلم فاحتجاج غير سديد ذلك أننا لو نظرنا فيبيعة الرجال لوجدناها كانت على الصفا يوم فتح مكة على الإسلام والجهاد .

كما كانت بيعتهم في الحديبية على ألا يفروا من الموت . وفي ذلك ما يفيد أنها كانت على العقيدة وعلى السياسة إذ الجهاد من شئونها .

أما بيعة النساء فكانت على ( ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزني ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ) وهي بذلك عهد على العقيدة وعلى محن الموبقات المهلكات (١) وبذلك فهي تختلف عن بيعة الرجال ولا تصلح دليلاً لمباشرة المرأة الولايات العامة (٢) .

ويؤكد ذلك ما يقوله أنس رضي الله عنه : أمت النساء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن : يا رسول الله ، ذهب الرجال بالفضل والجهاد في سبيل الله فمالنا عمل ندرك به عمل الجهاد في سبيل الله ؟ فقال ( بهمة إحداكن هي بيتها تدرك عمل المجاهدين في سبيل الله ) (٣) .

كما أن الاستدلال بالآية الكريمة « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » لا تصلح سنداً لتقرير حقوق المرأة السياسية . إذ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يكون في الحدود المقررة لكل من الرجل والمرأة ليعمل فيها (٤) .

— أما ما يختص باشتراك السيدة عائشة في الأمور السياسية في موقعة الجمل :

(١) فتوى لجنة الفتوى بالأزهر - رسالة الإسلام - السنة الرابعة العدد الثالث ( يولييه سنة ١٩٥٢ ) ص ٢٨٤

(٢) الطبري : جامع البيان ج ٢٨ ص ٧٧ ، القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١٨ ص ٧١ ، ٧٢

(٣) د . زكريا البري : من بحث لسيادته في أسبوع الفقه الإسلامي الثالث للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بعنوان ( دور المرأة في المجتمع ص ١٠ ) .

(٤) الطبري ج ١٠ ص ١٧٨ ، القرطبي ج ٤ ص ٤٧

فيرد على ذلك بأن السيدة عائشة لم تخرج في هذه الموقعة محاربة وإنما خرجت داعية للبطالة بدم عثمان وهذا أمر ليس من الولاية العامة في شيء على أن الكثيرين من الصحابة لم يوافقوا على خروجها ولم يقرروه بل أسكر عليها بعض الصحابة هذا الخروج فاعترفت بخطئها وندمت على خروجها (١) .

كل ذلك يدل على عدم إقرار السيدة عائشة على هذا الخروج وإن ذلك كان منها اجتهداً لم يقرها عليه الصحابة ، كما أنها اعترفت بخطئها في ذلك وندمت عليه (٢)

ثالثاً — الرأي الذي نقول به

نستخلص مما سبق من الآراء المؤيدة لحقوق المرأة السياسية والآراء المنكرة لها ، ومن تمحيص جميع كل من الفريقين ما يأتي :

١ — إن أساس كل ولاية في الإسلام هو القدرة على أدائها من هو أهل لقيام المصلحة به (٣) وعلى ذلك فإن حقوق المرأة تتحدد بقدرتها على القيام بها أفضل من غيرها . وفي ذلك يقول الشاطبي (٤) . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطالب بإقامتها ، ومن لا يقدر عليها مطالب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها .

(١) في شرح الحافظ بن حجر المستقلى اصحيح البخارى أن عائشة أرسلت إلى أبي بكر تدعوه إلى الخروج معها فقل : لك لأم وإن حقك لعظيم ، ولكى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( إن يطلع قوم تملكهم امرأة ) ولم يخرج معها أبو بكر .

كما ورد أن عائشة لما نزلت ببعض مياه بنى هاجر نبتت عليها السكاب ، فقالت أى ماء هذا ؟ فقالوا : الحوالب فقالت : ما أظنني إلا راجعة ، فقال لها بعض من معها : بل تقدمين فمراك المسلون فيصلح الله ذات بينهم فقالت : إن النبی صلى الله عليه وسلم قال لنا ذات يوم : كيف بإحداكن تنبج عليها كلاب الحوالب .

(٢) لجنة الفتوى بالأزهر .

د . زكريا البري : بحث بعنوان المرأة والمجتمع في المؤتمر الثالث لثقافة الإسلام .

(٣) الفرائ : الفروق ج٢ ص ١٩٧ ، ابن تيمية : الحسبة ص ٦ ، العزيز عبد السلام : قواعد

الاحكام في مصالح الانام ج ١ ص ٥٠٠

(٤) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٧٧

٢ — إن المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة ليست ممكنة لاختلاف خصائص كل منهما وقدراته وكفائاته . فالصفات الإنسانية والطبيعية التكوينية والمستوى العلمى هما معيار اختيار الشخص للعمل رجلاً أو امرأة . وفى ذلك يقول الإمام البخارى (١) : إن الله تعالى خاطب عباده بالعبادة ، ولا تنهياً لإقامة العبادة إلا بإقامة مصالح الدن . والمصالح تتعلق بخارج من البيت والداخل فيه . فلو اشتغل الرجل بمصالح خارج البيت لمضاعت مصالح داخل البيت ، ولو اشتغل بمصالح داخل البيت ، لا يمكنه إحراز مصالح خارج البيت . فلم يكن بد من الجمع بين الذكر والأنثى ليقوم أحدهما بمصالح خارج البيت والمرأة قيمة بمصالح داخل البيت

ولما كانت المرأة شريكه الرجل فى الحياة فالعلاقة بينهما علاقة تعاون وتكامل لا علاقة تكرر وبمائلة (٢) . فيكون لكل منهما مجاله فى مراولة الحقوق العامة .

٣ — إن مركز المرأة فى المجتمع من حيث الحقوق والواجبات قد حددته الإسلام . ولسنا بحاجة إلى أن نذكر بأن الإسلام قد حرر المرأة من العبودية قبل أن يفكر المجتمع الحديث فى هذا الأمر بأكثر من عشرة قرون . وكل ما يمكن قوله إن الإسلام قد سوى بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات فيما عدا الأمور المحددة التى راعى فيها طبيعة المرأة كما خلقها الله ووظيفتها الاجتماعية الخالدة من حيث كونها أما تهب الحياة للنشء الجديد (٣) .

٤ — وإذا نظرنا إلى واقع الحياة فى الإسلام نجد أنه خلال الأربعة عشر قرناً الماضية لم يحدث أن وليت المرأة إحدى الولايات العامة . بل إن التقاليد الإسلامية جرت على هذا المنع ، وبذلك قال جميع الفقهاء .

أما ولاية شجرة الدر حكم مصر فكانت ولاية ضرورة لإدخلا المنصب بوفاة الملك الصالح والبلاد فى حالة حرب فأخفت وفاته وتولت الأمر إلى حين استدعاء ابنه

(١) البخارى: محاسن الإسلام ص ١٤٤

(٢) د . زكريا البزى : حق المرأة فى المجتمع ص ٣

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٤٥٠-٤٥١

قوران شاه خوفاً من الهزيمة وجعلت نفسها وصية عليه . ومع ذلك فقد رفض الخليفة الموافقة على ولايتها وقال كلمته المشهورة ( أليس في مصر رجال ) (١) .

وبما يوضح عمق نظرة الإسلام ويؤكد صلاحية تطبيقه في كل العصور . أن معظم الدول المعاصرة التي أقرت للمرأة بالحقوق السياسية بل وغالت بعضها إلى حد المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة سواء في نطاق الدول الرأسمالية أو الدول الشيوعية لا يزال معظم المناصب القيادية فيها في نطاق الأحزاب السياسية وفي أجهزة الدولة في أيدي الرجال . ولم تشغل المرأة تلك المناصب إلا بصفة رمزية كما أن برلمانات الدول بلا استثناء شكلت - وما تزال - من أغلبية ساحقة من الرجال كل ذلك رغم مرور زمن طويل على منحها هذا الحق (٢) .

٥ - والمرأة - وإن كانت ممنوعة من تقلد الولايات الكبرى كالخلافة وولاية الأقاليم وولاية الجهاد بإجماع الفقهاء وكذلك إمامة الصلاة عند جمهور الفقهاء ما لم يكن المقتدى لسا (٣) - إلا أنه يحق لها وفقاً لتقاليد الإسلام أن تشغل بعض الولايات التي تناسب طبيعتها فإما أن تتولى الوزارة التنفيذية إذا ما تعلقت أعمالها بشئون الأسرة والحاجب للشفقة والرحمة كما أجاز أبو حنيفة أن تتولى القضاء فيما يجوز فيها شهادتها (٤) .

ولما كانت المرأة تجوز شهادتها - فضلا عن الأموال - في الشئون التي لا يدركها الرجال كمشئون الأسرة والطفل . والرعاية وغيرها فإننا نرى جواز قضائها فيها كأن تكون قاضية لشئون الأحداث والشئون النسوية فهي أقدر من الرجل على تفهمها وإدراكها .

كما يجوز للفقهاء أن يكون للمرأة حق الانتخاب وحق عضوية المجالس النيابية

(١) د. إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ج ٤ ط ١ ص ٣٢٢

(٢) الأستاذ الدكتور الطماوى: همز بن الخطاب ص ٤٥١ - ٤٥٢

(٣) أما المالكية فيشترطون إمامة الرجل في كل الأحوال .

(٤) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٦٥ : السكال بن الهمام : فتح القدير ج ٥

إذ لا يعدو ذلك أن يكون تمكيناً لها من إبداء رأيها شأنها في ذلك شأن الرجل سواء بسواء (١). فقد حدث أن تصدت امرأة لعمر بن الخطاب في المسجد وهو يناقش مهور النساء، وعارضته فعدل عن رأيه إلى رأيها. ذلك أن المرأة من حقها أن تؤم المساجد. والمسجد كان برلمان الدولة الإسلامية وأن المجالس النيابية لها وظيفتان: وظيفة سياسية هي الرقابة على أعمال الدولة ووظيفة تشريعية هي سن القوانين.

وليس هناك من ينكر على المرأة حقها في الرقابة فقد سبق أن أجزتها على أمير المؤمنين كما لا ينكر أحد عليها حقها في أن تكون مجتهدة وبالتالي تملك حق المشاركة في سن القوانين.

والمرأة أهل لأن يوكل وأن توكل. وبذلك يجوز توكيلها للنيابة عن نوات جنسها. قياساً على قيامها بمهمة القضاء عند بعض الفقهاء.

٦ - وفيما دون ما ذكرنا من وظائف في جانب الواجب الاصيل للمرأة في رعاية بيتها وأسرته ليس هناك ما يمنعها من العمل الذي يحتاج إليها وتحتاج إليه مما تصلح له بدنتها وطبيعتها تكوينها ولا يؤدي إلى محرم أو مكروه نتيجة تبرجها وخلوتها إذ أن العمل الشريف المنتج يعصم المرأة من الزلل ويجنبها التعرض للمتاب (٢).

وفي تاريخ الإسلام ما يشير إلى أن المرأة كانت تعمل إلى جانب وظيفتها الأساسية في المنزل والأسرة.

فهذه أسماء بنت أبي بكر وزوج الزبير بن العوام تقول: كنت أنقل النوى على رأسى من أرض الزبير وهي من المدينة على ثلثي فرسخ لثمت يوماً والنوى على رأسى فلقيني رسول الله ومعه نفر من أصحابه فدعا لي (٣).

(١) انظر السيد محمد رشيد رضا: نداء المجلس المصيف، الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ص ٢٣٥.

(٢) تقرير الميثاق.

(٣) د. زكريا البري: دور المرأة في المجتمع ص ٣.

كما اشترك بعض الصحابيَات<sup>(١)</sup> مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزوات كأم عمارة في غزوة أحد وأم سليم في غزوة حنين وأمّية بنت قيس في غزوة خيبر، وكن يَسْقِينَ الجرحى ويضمّدهنهم ويرفين القرب ويقاننن أحياناً .

ثم أن عمر بن الخطاب ولى الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة في سوق المدينة وهي وظيفة تمتع بمقتضاها الغش والتدليس والربا والاحتكار . ويقال إنها كانت تتولى شئون النساء في السوق

وعلى ذلك غيبت تكون المرأة أكثر خبرة بالعمل وأوفر دراية من الرجل وأكثر منه تحقياً للخير العام فليس في الإسلام ما يمنع قيامها به كالاشتغال بالتدريس في المعاهد النسوية والخاصة بالأطفال وكذلك بالطب والتربص للنساء والأطفال ووظائف البحث الأسمى والمهونة العائلية .

أما الأعمال التي تحتاج إلى كفاءة جسمانية لم تنهها المرأة كالجندية والحراسة وأعمال الأمن فلا يجوز للمرأة توليها حفظاً لمصحتها .

وكذلك لا يجوز أن تعمل المرأة في الوظائف والأعمال التي تؤدي إلى مواقف الريبة ومظان التهم ومن غير مصلحة خاصة ولا عامة كوظائف السكرتيرات الخاصة للرجال وأعمال خدمة النزلاء في المخابر والفنادق لقول النبي (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)<sup>(٢)</sup> وقوله (الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراهي يزعم حول الحمى يوشك أن يواقع)<sup>(٣)</sup> كما أنه إعمال للقاعدة الشرعية (دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة) وأن (حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه)<sup>(٤)</sup> .

أما ما يقال من تحريم العمل على المرأة حتى لا تخرج إلى الأسواق فيراها الرجال ومخالفة ذلك لقول الله تعالى « وقرن في بيوتكن » فردنا عليه أن خروج

(١) د . زكريا البري . المرجع السابق .

(٢) البخاري : كتاب اليوم باب ٢ - ٥

(٣) البخاري ١ ج ٢ ص ٢٠

(٤) القروى : القرافي ٢ ص ٣٢

المرأة للعمل والتقاءها بالرجل أمام الناس وفي ميادين العمل التقاء عادياً لم يحرمه الإسلام .

حق العمل للمرأة في هذه الحدود وداخل هذا النطاق يكفله الإسلام فإذا تعارضنا قدم الأهم على المهم . دون إخلال بواجباتها الأساسية . والأهم هو واجباتها الأساسية فلا يجوز لها أن تعمل خارج البيت على حساب واجباتها نحو الأسرة وإلا كانت بذلك تسيء استعمال حقها في العمل فيجب منعها منه إذ الحقوق في الإسلام منحة من الشارع منوطة بالمصلحة وهي تدور مع المصلحة وجود وعدماً .

كما لا يجوز المرأة التبرج والتزين وإظهار معاتن جسمها وإثارة الغرائز في خروجها للعمل واتخاذ الملابس الفاضحة التي تكشف ما أمر الله به أن يستر . ولا يكون العمل طريقاً إلى ذلك أو مبرراً له . يقول الله تعالى .

ويا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن، (١) .

## الفرع الثاني

### حق المرأة في التعليم

أباح الإسلام التعليم للمرأة بمختلف أنواعه ومراحله كما أباحه للرجل ، بل إنه جعله في أمور الدين وفيما يهمها من أمور الدنيا — فريضة عليها في الحدود الضرورية . وفي هذا يقول النبي عليه الصلاة والسلام ( طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ) (٢) .

ولقد كانت أم المؤمنين عائشة من أحفظ الناس للحديث والفقه ، وكانت أم المؤمنين حفصة بذت عمر بن الخطاب رضى الله عنهما تتعلم الكتابة في الجاهلية .

(١) سورة الاحزاب: آية ٥٩ .

(٢) ابن ماجه: المقدمة باب ٢٢ ، الفزالي ١٠ كتاب العلم ص ٣ ، لحياء علوم الدين .

هل يد امرأة كاتبة تدعى الشفاء المدرية فلما تزوجها عليه السلام طلب إلى الشفاء أن تعلمها تحسين الخط وتزيينه كما علمتها أصل الكتابة (١) .

ويقول الإمام ابن حزم : إن كل مسلم عاقل بالغ من ذكر أو أنثى حر أو عبد، يلزمه الطهارة والصلاة والصيام فرضا بلا خلاف من أحد من المسلمين . وتلزم الطهارة والصلاة المرضى والاصحاء ففرض على كل من ذكرنا أن يعرف فرائض صلاته وصيامه وطهارته وكيف يؤدي كل ذلك . وكذلك يلزم كل من ذكرنا أن يعرف ما يحل له ويحرم عليه من الماء كل والمشارب والملابس والفروج والدماء والاقوال والاعمال فهذا كله لا يسع جهله أحدها من الناس : ذكورهم وإناثهم ، أحرارهم وهبيدهم وإماءهم ، وفرض عليهم أن يأخذوا في تعلم ذلك من حين يبلغون الحلم وهم مسلمون ، أو من حين يسلمون بعد بلوغهم الحلم (٢) .

وليس في ذلك تمييز بين ذكر وأنثى في حق العلم بل في وجوبه وفرصته ولسنا بحاجة إلى تأكيد حق المرأة في الوقت الحاضر في تعلم كل فروع العلم وأن الإسلام بتمتعها به برى من فرض الجهل على المرأة

### الفرع الثالث

#### المساواة في التصرفات القانونية

سوى الإسلام بين الرجل والمرأة أمام القانون وفي جميع الحقوق المدنية لا فرق في ذلك بين المرأة المتزوجة وغير المتزوجة .

فللرأة شخصيتها المدنية وأهليتها للتعاقد وحققها في التملك فهي تملك لإجراء مختلف العقود من بيع وشراء ورهن وهبة ووصية، كما أنها أهل لتحمل الالتزامات ما دامت عاقلة مميزة رشيدة (٣) وليس لزوجها ولا لأحد من أهلها حق معها في ذلك كما لا يحل للزوج أن يتصرف في شيء من أموالها إلا إذا أذنت له بذلك

(١) فتوح البلدان للبلاذرى . فعل عنوانه ( أمر الخط ) .

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري ج ٥ ص ١٢١ وما بعدها .

(٣) الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ٨١٩ م - الأم ج ٣ ص ١٩٤



أو وكلته في إجراء عقد بالنيابة عنها . ولها أن تطفى وكالته وتوكل غيره إذا شاءت يقول الله تعالى : ( ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ) (١) ويقول أيضاً ( وآتوا النساء صدقاتهن نحلة ، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ) (٢) وهذا سبق الإسلام غيره من النظم في تقرير استقلال المرأة في تصرفاتها القانونية وذهمتا المالية إذ لم تتحرر المرأة في ذمتها المالية في الدول الأوروبية إلا منذ ههد قصير .

## الفرع الرابع

### المساواة في نظام الأسرة :

١ - تملك المرأة — كالرجل — القيام بأعمال الوصاية على الصغار والولاية على المال ، والنظارة على الأوقاف .

٢ - وفي شئون الزواج كفّل الإسلام حق المرأة في قبول زوجها أو عدم قبوله فقد اتفق الفقهاء على أن المرأة البالغة الرشيدة لا تجبر على قبول زوج دون موافقتها بل لها الحرية المطلقة في اختيار الأزواج كما أنها لا تعضل عن الزوج الكف ، فإن أساء أو لياؤها وعضلوها عن اختارت رفع القاضى ذلك الظلم ودفع عنها هذا الإيذاء وأمكنها من الزواج عن ارتضته ما دام من الأكفاء لها .

أما في كون النكاح ينمقد بعبارة النساء أو لا ينمقد . فجمهور الفقهاء على أن النكاح لا ينمقد (٣) بعبارة المرأة وإن كان لا بد من رضاها .

وخالف أبو حنيفة وبعض أصحابه الجمهور وقالوا : إن النكاح ينمقد بعبارة المرأة الرشيدة لأنه حقها أولاً وبالذات ، ولها السلطان المطلق عليه ما دامت لم تقس على أوليائها باختيارها غير الكف .

وروى عن الإمام محمد أن الولاية مشتركة بين الولي والمرأة الرشيدة بمعنى

(١) سورة البقرة : آية ٢٢٩

(٢) سورة النساء آية ٤

(٣) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية . الشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٩٤

أنه إن زوجها توقف على إجازتها وإن زوجت نفسها توقفت على إجازته (١) .

٣ — وبالنسبة للطلاق يظن البعض أن الشريعة الإسلامية قد أطلقت حق الزوج في الطلاق دون أن يكون للزوجة أى حق فيه مما يعتبر مخالفاً لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة وإخلالاً بمبدأ إلزام العقود حيث لا يجوز الفسخ إلا برضاء الطرفين المتعاقدين .

والأصل في عقد الزواج في الشريعة الإسلامية أنه يتم بين الطرفين وتقبل فيه المرأة أن يتولى الرجل وحده إيقاع الطلاق في الحدود التي قررها الإسلام فإذا مارس الزوج حقه في الطلاق فإنما يكون ذلك وفق ما اتفق عليه الطرفان عند الزواج . إلا أن الإسلام شرع أنواعاً أخرى من الطلاق هي (٢) :

— طلاق تستقل به المرأة وذلك إذا ما اشترطت في عقد الزواج أن تكون عصمتها بيدها ، ويكون الزوج قد قبل ذلك . فيكون لها حق الطلاق إذا ما توافرت شروط معينة (٣) .

— أن تكون الزوجة قد اشترطت شرطاً معيناً في عقد الزواج فإذا أخل الزوج بهذا الشرط وقع الطلاق . على ألا يكون هذا الشرط فاسداً يتعارض مع حدود الله ومقومات الزوجية (٤) .

— طلاق يوقعه الماضى لإعسار الزوج وعدم قدرته على النفقة ولا نقاء الضرر أو الضرر أو لغية الزوج غيبة طويلة إذا ما تقدمت الزوجة للماضى تطلب الطلاق (٥) .

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص المتوفى ٣٧٠هـ — ١٨٠م ١ — وأحكام القرآن لأقرطبي المتوفى ٦٧١هـ ١٢٧٢م ج ٣ والنزيل المتوفى ٧٤٢هـ ١٣٤١م ج ٧ والبدائع للكاساني المتوفى ٨٨٧هـ — ١١٩١م والفروق للفراي ج ٣ ص ١٠٢ وابن القيم لإعلام الموقعين ج ٢ ص ١٤٤ (٢) د . علي عبد الواحد وافي . حقوق الإنسان في الإسلام ( سلسلة كتب دراسات إسلامية ) الكتاب رقم ٢ ص ٨٣ — ٨٤

(٣) ابن قدامة المتوفى ٦٢٠هـ ١٢٢٣م المفنى ج ٨ ص ١٨٦ .

(٤) ابن قدامة : المفنى ج ٨ ص ٢٠٠ وابن تيمية . مختصر الفتاوى المصرية مطبعة

السنة الحمديدية بالقاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٤٢٢

(٥) أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي . الأحكام الإسلامية في الأحوال الشخصية

سنة ١٩٦٧ ص ٤٧٣ ، ٤٩٥ ، ٥٠٦

-- طلاق يقع عن تراض من الرجل والمرأة كليهما ، ويتم في الغالب عن تنازل المرأة عن جميع ما لها عند زوجها أو بعضه أو عن طريق إهطائه شيئاً من المال يتراضيان عليه ويسمى هذا بالخلع (١) .

على أن الطلاق محظور (٢) في الشريعة الإسلامية على الطرفين ما لم تتحقق أسبابه وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ( أبغض الحلال إلى الله الطلاق ) (٣) .

لذلك فقد اتفق الفقهاء على النهي عن الطلاق عند استقامة الزوجين . فقال البعض إنه نهى كراهة ، وقال آخرون إنه نهى تحريم . قال ابن عابدين (٤) : وأما الطلاق فالأصل فيه الحظر - أى الحرمة - والإباحة للحاجة إلى الخلاص عند تباين الاخلاق ووجود المغضاء . فإذا تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعاً كان محظوراً - يقول الله تعالى .

( فإن أطمعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ) (٥)

-- كما أن للمرأة أن تطالب بالطلاق بمجرد أنها تبغض الزوج (٦) . فقد روى البخارى (٧) أن امرأة ثابت بن قيس قالت : يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعيب عليه في خلق ولادين ولستكنى أكره الكفر في الإسلام إني لأطيقه بفضاً . فقال رسول الله

(١) ابن قدامة : المفقى والشرح الكبير لمطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٩٤٨ ج ٨ ص ١٧٣-١٧٤

(٢) انظر الشوكاني المتوفى ١٢٥٥ هـ - ١٨٣٩ م : نيل الاوطار طبع الحلبي ج ٦ ص ٢٤٨ حيث يقول : يقرر الفقهاء أن الصلاح قد يكون حراماً وقد يكون مكروهاً وقد يكون مقدوباً وقد يكون مباحاً وقد يكون واجباً . انظر أيضاً استاذنا الدكتور محمد زكريا البردسى الاحكام الاسلامية في الأحوال الشخصية سنة ١٩٦٧ ص ٣٤٦

(٣) رواه أبو داود المتوفى ٢٧٥ هـ - ٨٨٨ م والحاكم في المستدرک وصححه السيوطى المتوفى ٢٧٨ هـ - ٨٩١ م :

(٤) ابن عابدين والدر المختار ج ٢ كتاب الطلاق ص ١٢١ . أيضاً انظر الشيخ على الخفيف الطلاق . مقال بمجلة الوعي الاسلامى العدد ٨٥ محرم سنة ١٣٩٢ م ص ٦٠

(٥) سورة النساء : آية ٣٤

(٦) امن القيم : لعلام الموقعين ج ١ ص ٢٧٠

(٧) الشوكاني : نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٧٦

حلى الله عليه وسلم (تردين عليه حديثه ٩) قالت : نعم . قال ( اقبل الحديثه وطلقها تطليقة ) وبها افتدت نفسها .

وهكذا فإن الزوج عند إيقاعه الطلاق يلتزم لمطلقة بمؤخر صداقها ونفقة وحضانة أولادها وبالمثل يكون على الزوجة التي ترغب في الطلاق أن تتنازل عن كل أو بعض حقوقها قبل مطلقها . وفي ذلك يقول ابن رشد : الفداء إنما جمل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من حق الطلاق .

أما ما يقوم عليه الأصل في عقد الزواج من أن يكون حق الطلاق للرجل فذلك لأنه هو الذى يقع عليه العبء الأكبر عند وقوع الطلاق وذلك يجعله أكثر تعقلاً ووزناً للأمور وحرصاً على المحافظة على كيان الأسرة ، بما أنه أكثر من المرأة ضبطاً لمواطنة

ولم يجعل الإسلام الأصل في الطلاق للمرأة لرقه عاطفتها وسرعة انفصالها وانقيادها للغضب مما تكون معه أسرع من الرجل في إيقاع الطلاق وانتهيار الأسرة .

ومع ذلك أباح لها هذا الحق عند اشتراطه في عقد الزواج ، أو إذا أحل الزوج بشرط صحيح اتفاقاً عليه ، أو بالاجراء إلى الفاضى منعاً للضرر وذلك على النحو الذى ذكرناه .

وبذلك يتحقق عدم الإخلال بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في حق الطلاق إذ أن وضعه بيد الرجل شأنه شأن النصوص المكملة في التشريع المدنى بحيث يكون تطبيقها في الحالة التى لا يوجد اتفاق على عكسها من جانب الأفراد .

وبينما يقرر الإسلام هذا الوضع الكريم للمرأة ومساواتها بالرجل فيما يمكن أن تتحقق فيه المساواة بمراعاة طبيعة تكوينها والمحافظة على كرامتها ، وذلك منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ، نجد النظم السياسية المعاصرة لم تعترف بحقوقها إلا بعد الحرب العالمية الثانية<sup>(١)</sup> بل لا يزال الكثير من النساء في هديد من البلدان لا يتساوين

(١) د . على عبد الواحد وافي : المساواة في الاسلام ( من سلسلة أقرأ العدد ٢٣٥

مع الرجال في شئون الأسرة وأنهن في بعض البلدان لا يملكن حق إدارة شئون أملاكهن عند زواجهن (١) .

كما أن القانون المدني الفرنسي (٢) لا يميز لها أن تهب ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن ولا أن تملك بعوض أو بغير عوض بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقة كتابية (٣) حتى ولو كان زوجها قائماً على أساس الفصل بين ملكيتها وملكيتها زوجها .

وتفقد المرأة الغربية — بمجرد زواجها — اسم أسرتها وتحمل اسم زوجها وأسرته وفي ذلك ما يشعرها بفقد شخصيتها واندماجها في شخصية زوجها .

ولذلك تألفت لجنة مركز النساء بالأمم المتحدة سنة ١٩٥٦ ونحوها حق العمل على مساواة الرجال والنساء في الحقوق في جميع الميادين السياسية والتعليمية والاقتصادية والمدنية والاجتماعية .

## المطلب الثاني

### مركز الذمي في النظام الإسلامي

ندأ معالجة الموضوع بتعريف الذميين وبيان أحكام المساواة بينهم وبين المسلمين .

ثم نفصل الحديث عن حق الذمي في بيت المال وحقه في تقلد الولايات ، والمساواة بين الذمي والمسلم في المعاملات والأحوال الشخصية والميراث ، ثم نبين مركز الذمي أمام الشريعة وأمام القضاء وبالنسبة للقصاص ، فنخصص فرها لكل منها .

(١) حقوق الإنسان في الأمم المتحدة . نشرة مكتب الأمم المتحدة سنة ١٩٥٨

ص ٦ — ٧

(٢) قانون نابليون .

(٣) المقارنات التشريعية للأستاذ سيد عبد الله على حسين سنة ١٩٤٧ مكتبة عيسى الحلبي

بالقاهرة ج ٢ ص ١٧٨

والذميون<sup>(١)</sup> هم المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيمون بدار الإسلام<sup>(٢)</sup> ونجرب عليهم أحكام الإسلام .

وقد تقررت هذه المساواة بالكتاب والسنة وأقوال الخلفاء والفقهاء :

#### الأدلة من الكتاب :

— إن الذين آمنوا والذين هادوا والذين صابئين آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون<sup>(٣)</sup> .

ومفهوم ذلك هو المساواة في الأجر على قدر العمل دون نظر إلى ما كان سابقاً على الإسلام .

— اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتهم من أجورهن محصنين غير مساكين ولا متغذى أحدان ، ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين<sup>(٤)</sup>

وذلك يقتضى تبادل تبادل المنافع بين المسلمين والذميين وحسن المعشرة بينهم.

(١) السرخسى المتوفى سنة ٤٩٠ هـ ١٠٨٣ م شرح السير الكبير ج ١ ص ١٦٨ - ويرى الشافعى وابن حزم أن الذميين هم أهل الكتاب والمجوس عرباً كانوا أو عجماء . ولم يعتبروا مشركي العجم أهل ذمة .

ويرى أبو حنيفة ومالك والامام زيد أن الذميين هم أهل الكتاب من العرب ، وكذلك العجم سواء أكانوا من أهل الكتاب أو غيرهم . فيخرج بذلك مشركو العرب والمتردون . وقالوا في تفسير عقد الذمة بأنه لا يترار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة ( كشف القناع ج ١ ص ٧٠٤ ) وعلى ذلك يمكن القول بأن عقد الذمة عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين أى في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد . وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام .

(٢) دار الإسلام هي الدار التي تطبق عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أو ذميين ( السرخسى : شرح السير الكبير ج ١ ص ٨ - ١٠ ، الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الفرعية ص ٧١ - ٧٤ ) .

(٣) سورة البقرة : آية ٦٢ .

(٤) سورة المائدة : آية ٥ .

— لا يهناكم الله عن الذين لم يقاتلوا في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين (١) .  
وفي ذلك دعوة إلى البر والقسط بالمخالفين في الدين ماداموا لا يقاتلون المسلمين .

#### الأدلة من السنة :

— ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجُه يوم القيامة (٢) .  
— من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة (٣) .  
— لهم مالنا وعليهم ما علينا (٤) .  
— جاء بعهد النبي لأهل نجران قوله ( ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله .. ولا يؤخذ منهم رجل بظلم رجل آخر (٥)  
— أوصى النبي بأقباط مصر فقال ( إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً (٦) .

#### أقوال الخلفاء والفقهاء :

— جاء في وصية عمر بن الخطاب في آخر أيام حياته : أوصى الخليفة من بعدى بأهل الذمة خيراً أن يوفى بهدمهم وأن يقاتل من وراءهم وأن لا يكلفهم فوق طاقتهم (٧) .

- (١) سورة الممتحنة آية ٨ .
- (٢) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٥٥ — بحسب ابن آدم المتوفى ٢٠٣ هـ — ٨١٨ م .  
الخارج ص ٧٥ .
- (٣) السيوطي : الجامع الصغير من حديث البشير النذير ج ٢ ص ٤٧٣ .
- (٤) السكاساني : البدائع ج ٧ ص ١٠٠ .
- ورواه الدارقطني باللفظ « من كانت له ذمتنا قدمه كدمنا » سنن الدارقطني ج ٢ ص ٣٥٠ .  
— الدر المختار ج ٣ ص ٣٠٨ .
- (٥) أبو عبيد : الأموال ص ٧٢ ، أبو يوسف : الخراج ص ٧٢ .
- (٦) أبو يوسف : الخراج ص ٧٢ .
- (٧) بحسب ابن آدم : الخراج ص ٧٤ .

— ٢١٣ —

— قول على بن أبي طالب : إنما قبلوا عقد الزمة لتكون أموالهم كأموالنا  
وودماؤهم كدمائنا<sup>(١)</sup> .

— ما جاء في شرح السير الكبير للإمام السرخسي قوله : ولأنهم قبلوا عقد  
الزمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم<sup>(٢)</sup> .

— صرح الفقهاء من جميع المذاهب بأن على المسلمين حين أعطوهم الزمة فقد  
التزموا دفع الظلم عنهم وصاروا من أهل دار الإسلام<sup>(٣)</sup> .

## الفرع الأول

حق الزميين في بيت المال

يجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن أهل الزمة والمسلمين سواء في كفاية  
بيت المال لهم ، وحججهم في ذلك ما يأتي :

— روى أبو عبيد عن سعيد بن المسيب قوله : إن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تجري عليهم<sup>(٤)</sup> .

— روى الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم  
بعث إلى أهل مكة مالا ، لما قحطوا ليوزع على فقرائهم<sup>(٥)</sup> وهم مشركون حريون  
فأهل الزمة أولى بالبر منهم .

— في عهد أبي بكر سيجل خالد بن الوليد في صلحه مع أهل الحيرة : وجعلت  
لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقروا صار

(١) السكاساني : بدائع الصنائع ج ٧ ص ١١١ .

(٢) السرخسي : السير الكبير ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٣) الشافعي : الأم ج ٤ ص ١٢٧ — ١٢٨ — الشيرازي : المتوفى ٤٧٦ هـ — ١٠٨٣ م :

المهذب ج ٢ ص ٢٧٢ — كشف القناع لمتصور ابن لادريس الحنبلي : المتوفى ١٠٥١ هـ —  
١٦٤١ م — ج ١ ص ٧٢٩ ، المرفعي المتوفى ٨٤٠ هـ — ١٤٣٦ م : البحر الرخار

ج ٥ ص ٤٦٣ ، شرح السير الكبير ج ١ ص ١٤٠ .

(٤) أبو عبيد المتوفى ٢٢٤ هـ — ٨٥٦ م — الأموال ص ٨٠٤ .

(٥) السرخسي : شرح السير الكبير ج ١ ص ١٤٤ .



أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام (١) .

— روى عمر بن الخطاب أنه عند مقدمة الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجرى عليهم القوت (٢) .

— وقصة عمر بن الخطاب مع اليهودى الذى أعطاه من بيت المال معروفة وسبق أن ذكرناها (٣) .

— روى أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى كتب إلى عامله فى البصرة عدى بن أرطاة: أما بعد .... وانظر من قبلك من أهل الزمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه (٤) .

ومن ذلك نرى أن الذى يتساوى مع المسلم فى العطاء من بيت مال المسلمين ما دام محتاجاً ، بل يجب على الدولة أن تتحرى عن محتاجهم ليجرى عليهم العطاء من بيت المال لئلا يغفل عنهم ولالة الأمور ولا يتقدمون هم بحاجتهم إلى الدولة فيبقون تحت وطأ الفقر والعوز (٥) .

وإذا كان الإجماع على إعطاء الذى حقه من بيت المال فإن الخلاف يثور بالنسبة لاستحقاق الذى فى أموال الزكاة فيرى جمهور الفقهاء عدم إعطاء شئ من الزكاة للذميين بينما يرى قلة منهم جواز إعطاء الذى من الزكاة .

#### § ١ — حجج من يرون جواز إعطاء الذى من الزكاة .

يختلف هؤلاء فيرى بعضهم جواز إعطاء الزكاة للذى بإطلاق . يقول الإمام السرخسى : ولا يعطى من الزكاة كافر إلا عند زفر رحمه الله تعالى فإنه يجوز دفعها

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٤٤ .

(٢) البلاذرى : المتوفى ٢٧٩ هـ — ٨٩٢ م : فتوح البلدان ص ١٧٧ .

(٣) أنظر ص ٢٧٨ .

(٤) أبو عبيد : الأموال ص ٤٥ — ٤٦ .

(٥) عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ١٠٤ .

إلى الذى وهو القياس لأن المقصود إغناء الفقير المحتاج على طريق التقرب .  
وأما الفريق الآخر وهم بعض الإباضية فيرون جواز العطاء من الزكاة لذى  
إذا لم يوجد المسلم المستحق وتمذر لإرسال الزكاة إلى الإمام .  
ويحتج الفريقان على جواز العطاء بما يأتى :

— ما روى عن عمر بن الخطاب أنه لما رأى اليهودى يسأل الناس وسأله  
عن سبب السؤال وأجابه اليهودى أنه الكبر والحاجة والجزية . قرأ عمر قول الله  
تعالى : إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، ثم قال : والفقراء هم المسلمون وهذا  
من المساكين من أهل الكتاب<sup>(١)</sup> والظاهر من استدلال عمر يدل على جواز دفع  
الزكاة إلى أهل الذمة<sup>(٢)</sup> .

— ما رواه الطبرى فى تفسيره عن نافع قال : سمعت عكرمة فى قوله تعالى وإنما  
الصدقات للفقراء والمساكين ، قال : لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين ، إنما  
المساكين مساكين أهل الكتاب<sup>(٣)</sup> وفى ذلك ما يشعر بأن آية الصدقات تشمل  
أهل الذمة

— وهناك رأى للمالكية والزيدية بجواز إعطاء غير المسلم من الزكاة لمصلحة  
دينية نحو أن يتألفه الإمام ليسلم أو ليحسن إسلامه أو لينصره أو ليتعد عن  
نصر أعدائه وقيد الزيدية العطاء بأنه حق الإمام فقط وأطلقه المالكية بأنه للسلين  
جميعاً<sup>(٤)</sup>

## ٢ § — حجج من يرون عدم جواز إعطاء الذى من الزكاة

يرى الجمهور من الفقهاء من مختلف المذاهب عدم إعطاء ثوب من الزكاة  
للذمين<sup>(٥)</sup> ويستندون فى رأيهم هذا إلى ما يأتى :

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٤٤ .

(٢) الجصاص : أحكام القرآن ج ١ ص ٤٦١ — ٤٦٢ .

(٣) تفسير الطبرى : المتوفى ٨٣١٠ — ٩٢٢ م : ج ١٠ ص ١٥٩ .

(٤) الشيخ عيسى : منح الجليل ج ١ ص ٣٧٠ .

(٥) ابن قدامة : المغنى ج ٢ ص ٦٥٣ — ٦٥٤ .

— ما رواه البخارى ومسلم والترمذى وغيرهم . ولفظ البخارى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة فى أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم (١) .

وفى ذلك تنصيص على الدفع إلى فقراء من تؤخذ من أغنيائهم وهم المسلمون (٢) .

### § ٣ — رأينا الخاص

والذى نراه أن الزكاة لا يجوز دفعها إلا للمسلم وذلك للأسباب الآتية .

— حديث معاذ واضح الدلالة على قصر الزكاة على المسلمين

— أن القول بأن الفقراء هم المسلمون وأن المساكين هم مساكين أهل الكتاب محل نظر فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله ( اللهم أحيني مسكيناً وأمتي مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين ) وذلك ينفى اعتبار المساكين هم مساكين أهل الكتاب إذ لا يجوز طلب التشبه بهم لقوله صلى الله عليه وسلم ( لا تشبهوا بأهل الكتاب ) كما أن إطعام المساكين شرع كفارة لأخطاء مناسك الحج وللإفطار فى رمضان وغير ذلك ولا يعقل أن تتضمن الكفارة إطعام مساكين أهل الكتاب دون المسلمين .

— جاء فى قول ابن عباس عن تفسيره للآية السكرية و أو إطعام فى يوم ذى مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا مربة ، أنه المسكين على الطريق الذى لا بيت له ولا شئ يقيه من التراب (٣) .

(١) عمدة القارى شرح صحيح البخارى للفهسطاى : المتوفى ٨٩٢٣ - ١٥١٧ م : ج ٨ ص ٢٣٤ ، أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٤٦١ - ٤٦٢ .  
(٢) المبسوط للسرخسى : ج ٢ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .  
(٣) سورة البلد آيات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ — ابن كثير : تفسير القرآن العظيم . المجلد الثامن ص ٤٣٠ ( ط الشعب ) .

— القول بأن إعطاء أهل الذمة باعتبارهم من المؤلفات فلزهم مردود بأن تأليف القلوب للإسلام كان في بدء ظهور الإسلام أما بعد أن قويت شوكة المسلمين انتفى وجود هذه الفئة وسقط سهم المؤلفات فلزهم وقد منع عمر إبان عهده سهم المؤلفات فلزهم لعدم الحاجة إلى تأليفهم (١) .

ونتيجة لذلك نرى أن الذي يستحق المعونة من صدقات بيت المال وليس من أموال الزكاة فقد قال عمر الخازن بيت المال : أجر الصدقة على هذا ( أى اليهودى ) وضربائه ، من بيت المال (٢) ولم يقل أعطه من أموال الزكاة .

والذين يميزون إعطاء الذي من أموال الزكاة بقوله أن المقصود إغناء الفقير المحتاج على طريق التقرب فردنا عليهم أن ذلك يتحقق بإعطائهم من الصدقة فلا حاجة لهم بتحصيص الزكاة .

وذلك يؤيد القائلين بعدم جواز إعطاء الزكاة للذميين استناداً إلى حديث معاذ بن عبد الله بن عمرو بن لعل أن حق إعائتهم ثابت من بيت مال المسلمين .

## الفرع الثانى

### حق الذميين فى نولى الولايات

تحدثت تحت هذا الفرع عن حق الذميين فى تقلد الوظائف العامة والشورى والانتخاب

### ١ - الوظائف العامة

وهى ما كانت تشمل — إلى جانب أمور الدنيا — أمراً من أمور الدين (٣) .

(١) أستاذنا الدكتور سراج الطهاوى : فخر بن الخطاب ص ١٧٣ .  
(٢) أبو يوسف : المتوفى ١٨٢ هـ — ٧٩٨ م : الخراج ص ١٤٤ .  
(٣) انظر ص ٢١٣ .

وقد أجمع الفقهاء على أن الولايات التي تشمل أموراً تتصل بالعقيدة (١) لا يتقلدها إلا مسلم .

إلا أن أبا حنيفة جواز تقليد الذي القضاء بين أهل دينه متى تراصرا بحكمه فإذا امتنعوا عن تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه ويكون حكم الإسلام عليهم أنفذ (٢) . وهناك من الولايات ما لا يتصل بالعقيدة (٣) كوزارة التنفيذ وديرها من الوظائف فليس هناك ما يمنع من تقلد الذميين لها وذلك لقول الله تعالى :

وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَحَذَّرُوا بِطَانَةِ مَن دُونِكُمْ لَا يَأْلُو لَكُم خِيَالًا وَدُونًا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَأَ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخَفَى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ . قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ، (٤) .

وقد قيدت هذه الآية (٥) النهي عن اتخاذ غير المسلمين بطانة بقيود ، هي إظهارهم للبغضاء للمسلمين وعلمهم على إفساد أمرهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً وتمنيهم وقوع المسلمين في الضرر الشديد والمشقة .

ومفهوم المخالفة يقتضي أن من لم تظهر عداوتهم للمسلمين يجوز الاستعانة بهم شئون الدولة وتقلدهم الوظائف التي لا ينطبق عليها اسم الولايات العامة .

(١) الماوردي : المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٢) الماوردي : المرجع السابق ص ٦٥ — ٦٦ .

(٣) الماوردي : المرجع السابق ص ٢٤ — ٢٥ .

(٤) سورة آل عمران : آية ١١٨ .

(٥) الطبري : جامع البيان من تأويل آي القرآن ج ٧ ص ١٤٦ .

رشيد رضا : تفسير المنار ج ٤ ص ٦٦ وما بعدها . حيث يقول : لقد خفي على بعض الناس هذه التميلات والقيود فظنوا أن النهي عن المخالفة في الدين مطلقاً . ولو جاء هذا النهي مطلقاً لما كان أمراً غريباً ونحن نعلم أن الكافرين كانوا إلهاً على المؤمنين في أول ظهور الإسلام إذ نزلت هذه الآيات ، ولا سيما اليهود الذين نزلت فيهم على رأي المحققين . ولكن الآيات جاءت مقيدة بتلك القيود ولأن الله تعالى — وهو منزلها — يعلم ما يعتري الأمم وأهل الملل من التغيير في الموالاة والمعاداة كما وقع من هؤلاء اليهود فإلهم بعد أن كانوا أشد الناس عداوة للذين آمنوا في أول ظهور الإسلام قد انقلبوا فصاروا عوناً للمسلمين في بعض فتوحاتهم — كفتح الأندلس — وكذلك كان القبط عوناً للمسلمين على الروم في مصر . فكيف يمكن عالم الغيب والشهادة الحكم على هؤلاء واحداً في كل زمان ومكان أبد الأبد .

وعلى ذلك نص الفقهاء على جواز تقليد وظائف الجوبة والخراج إلى  
الذميين (١).

واستعمل عمر بن الخطاب بعض سبي قيسارية في الكتابة وأعمال المسلمين (٢).  
وجرى على ذلك عثمان وعلى في خلافتهما كما أبى عمرو بن العاص البيهقيين  
في أعمالهم بمصر بعد الفتح (٣).

وعهد سليمان بن عبد الملك بالإشراف والنفقة على بناء مسجد الجامعة في مكة  
الرملة بفلسطين إلى كاتب نصراني يدعى البطريق ابن النفا (٤) وقد كثر استخدام  
الأمويين والعباسيين لأهل الذمة في الولايات والوظائف حتى جمعوا ثروات طائلة  
وكانوا يتمتعون بنفوذ كبير حتى قال آدم مَرْ المؤرخ الأوروبي: من الأمور التي  
يجب لها كثرة العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية (٥).

والذي نراه في هذا الشأن أنه في الوظائف التي تتعلق بالعقيدة لا يجوز أن  
يلها إلا المسلم. أما في غيرها من الوظائف فليس هناك ما يمنع من تقليدها أهل  
الذمة ما لم يبد منهم العداء ومحاولة الإفساد في شؤون الدولة حينئذ يقتضى الأمر  
عدم اتخاذهم بطانة تطبيقاً للآية السكرية. فالأمر يدور مع سلوكهم وعلى هذا  
السلوك يتوقف تقريب الدولة الإسلامية لهم.

والذي ينظر فيما تسلكه الدول المذهبية في العصر الحاضر يجدها لا تستخدم  
في وظائفها من لا يعتنقون المذهب ولا يدافعون عنه ولا يقيمون المساواة بينهم  
وبين من يؤمنون بمقيدتها (٦).

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٢٦، أبو يعلى ص ١٢٤.

(٢) البلاذري: فتوح البلدان ص ١٩٣.

(٣) أهل القمة في الإسلام: تأليف أ. س. تروتون ترجمة حسن حبشى سنة ١٩٤٩

ص ١٦٩.

(٤) البلاذري: فتوح البلدان ص ١٩٥.

(٥) الإسلام لمنطلق لا جود: د. مصطفى صادق الرافعي — من منشورات مكتبة الحياة

سنة ١٩٥٩ ص ١٦.

(٦) د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ٥٢٥ - ٥٣٠.

ومن ذلك ما هو قائم في النظام الماركسي ودول الديمقراطية الشعبية حيث يكون اعتناق العقيدة المذهبية للدولة هو معيار تولي الأفراد للمناصب القيادية بحيث لا يلي هذه المناصب إلا أشد الناس تحمسا وتشيعا للبدء .

ويكون التدرج في عضوية الدولة تبعاً لتدرج الأفراد في درجة تمسكهم بالمذهب ودفاعهم عنه لذلك ظهرت فكرة العضوية في الحزب الواحد أو الاتحادات الشعبية المناصرة للحكم كما ظهر في مقابلها فكرة العزل السياسي (١) .

ولذلك فإن الحزب الشيوعي في هذه الدول هو الذي يتولى اختيار أصح المواطنين لشغل مناصب الدولة العليا (٢) .

وليس الأمر مقصوراً على الظلم الاشتراكية بل أن دول المذهب الفردي أيضاً تقتصر وظائفها العليا على المؤيدين لمبدأ الحزب الحاكم ويبدو ذلك عندما كان ينتخب رئيس جديد للولايات المتحدة فإنه يقلد انصار حزبه الوظائف الكبرى في الدولة (٣) . وكذلك ما نص عليه قانون ١٨٨٦/٦/٢٢ في فرنسا من منع أبناء العائلات التي سبق لها تولي عرش فرنسا من تقلد الوظائف العامة ، أو الوظائف النيابية أى عضوية الهيئات المنتخبة (٤) .

أما بالنسبة لرئاسة الدولة فقد جرت الدول على النص في دساتيرها على عدم جواز ترشيح الأفراد أو العائلات المناهضة للمذهب للدولة لهذا المنصب (٥) .

(١) د. مصطفى كمال وصفي : المشروعية في الدولة الاشتراكية . مقال بمجلة العلوم الإدارية الممد الثاني سنة ١٩٦٦ س ١٣٠ .

(٢) أستاذنا الدكتور الطماوى : ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات العالم سنة ١٩٦٥ س ٩٥ .

(٣) الدكتور محمد ضياء الدين صالح : الوظيفة العامة . محاضرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٣ س ٣٠ .

(٤) د. عثمان خليل : الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ١١٣ .

(٥) انظر : الدساتير الفرنسية عقب الثورة .

ودستور جمهورية مصر العربية سنة ١٩٥٦ مادة ١٢٠ .

## § ٢ - الشورى والانتخاب

لم يثبت في صدر الإسلام أن اشترك الذميون في البيعة أو الشورى إذ كان ذلك مقصوراً على المسلمين .

وقد كان ذلك متمشياً مع ظروف بدء الإسلام وإحاطة الدولة الإسلامية بأعدائها من اليهود في المدينة وحولها ومن دولة الروم التي كانت تدين بالمسيحية . وكانت الحروب لاتزال تدور بين الدولة الإسلامية وأعدائها ، مما لم يكن معه مقبولا أن يلجأ النبي والخلفاء بعده إلى استشارة أهل الذمة .

ثم بعد ذلك رأينا كيف كان الخلفاء في العصور اللاحقة يستشيرون أهل الذمة في الشؤون التي لا تتعلق بالدير أو العقيدة .

ولم يرد في القرآن والسنة لصوص تمنع من ذلك مما يرجح أن المنع كان مرسليناً ينتهي بزوال أسبابه .

ولذلك فلا نرى مانعاً في عصرنا الحاضر من مشاركة أهل الذمة للمسلمين في حق الشورى وحق الانتخاب فيما لا يختص بشئون العقيدة وما يتصل بها .

## الفرع الثالث

الذميون أمام الشريعة الإسلامية ( القانون الإسلامي )

تطبق الشريعة الإسلامية على جميع الوقائع التي تقع في دار الإسلام فهي تسرى على المسلمين . وكذلك على الذميين في كل شؤونهم فيما عدا استثناءات (١) اقتضتها مخالفة العقيدة وذلك فيما يتعلق بأمور الزواج والطلاق والميراث وكذلك بيع الخمر والخنزير وتملكها .

(١) الجصاص . أحكام القرآن ج ٢ ص ٤٦٠ ، الأم للشافعي ج ٥ ص ٤٤ وما بعدها ، ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٢٠١ ، شرح الحرشي المتوفى سنة ١١٠١ هـ - ١٦٨٩ م ج ٣ ص ٢٣٠ .



وتطبيق القانون الإسلامى عليهم هو تنفيذ آيات القرآن التى توجب الحكم بما أنزل الله . وهذه الآيات :

- ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (١) .
- ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون (٢) .
- ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون (٣) .
- وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك (٤) .

وبهذا قال المفسرون (٥) وأقرهم الفقهاء (٦) على لزوم الحكم بين غير المسلمين بحكم الإسلام فيما عدا الاستثناءات التى أشرنا إليها .

وقد أقر الإسلام لأهل الذمة بالالتجاء إلى دينهم فى هذه الاستثناءات إعمالاً لمبدأ حرية العقيدة . ومن هذه الاستثناءات :

#### ١ - فى الزواج والطلاق :

أبيح لأهل الذمة كل زواج وكل طلاق يتفق ودينهم ولو خالف شرائط الزواج والطلاق عند المسلمين ، ولا يتعرض لهم فى شئ من أحوالهم الشخصية إلا إذا توافروا إلى المسلمين وطلبوا لإحراء حكم الإسلام فيهم .

#### ٢ - فى الميراث والحقوق الزوجية :

سوى فى الحرمان بين المسلم والذى فلا يرث المسلم فريته الذى كما لا يرث

- 
- (١) سورة المائدة : آية ٤٤ .
  - (٢) سورة المائدة : آية ٤٥ .
  - (٣) سورة المائدة : آية ٤٧ .
  - (٤) سورة المائدة : آية ٤٩ .
  - (٥) تفسير الطبرى : ج ٦ ص ٢٦٨ ، الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ - ١٢٠٩ م
  - ج ٢ ص ١١ ، الطبرى : ج ٦ ص ١٨٦ - ١٩٠ ، ابن كثير : ج ٢ ص ٦١ - ٦٦
  - تفسير المنار ج ٦ ص ٣٩٩ - ٤٠٧ .
  - (٦) سحنون : المدونة الكبرى ج ٤ ص ١٦٢ ج ٨ ص ٩٧ ، البحر الزخار ج ٥ ص ٣٦٦ ، المحلى : ابن حزم ج ٩ ص ٥٨٦ .

الذي قريبه المسلم . وللزوجة غير المسلمة من الحقوق على زوجها ما للزوجة المسلمة .

### ٣ - وفي المعاملات :

أباح لهم الإسلام أن يمارسوا مع المسلمين جميع المعاملات المباحة ويسكنوا في أمصار المسلمين يبيعون ويشتررون<sup>(١)</sup> . وما يحرم على المسلم التعامل فيه ولا يحرم على النسي مثل الخمر والخنزير فإنه يباح للذميين الاتجار به حيث شاءوا ، ولكن ليس هم أن يجاهروا بالاتجار به في أمصار المسلمين لأن المصير الإسلامي إنما يجهر به بما لا يباه شعار الإسلام<sup>(٢)</sup> .

وإذا نظر ، في هذه الاستثناءات لوجدناها في حقيقة أعمالها لمبدأ المساواة إذ أنها حمل للمسلمين على ما يتفق مع عقيدتهم وحمل للذميين على ما يتفق مع عقيدتهم . إذ لا طبق عليهم ما يتعارض مع عقيدتهم لكان في ذلك إهانة لمبدأ المساواة في حرية العقيدة .

أما إلزامهم بعدم المجاهرة بالاتجار فيما حرمته الشريعة الإسلامية فهو أعمال لمبدأ عدم جواز الخروج على النظام العام والآداب في دار الإسلام .

## الفرع الرابع

الذميون وحضوهم لولاية القضاء العامة

نظراً لأن لقضاء من الولايات العامة بحيث لا يجوز أن يلى منصب القاضي إلا مسلم . لذلك كان القاضي المسلم في دار الإسلام هو صاحب الولاية على جميع المقيمين في الدولة الإسلامية سواء أكانوا مسلمين أو ذميين<sup>(٣)</sup> .

(١) الكسائي : بدائع الصنائع .

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٩٢ .

(٣) د . محمد سلام مذكور : القضاء في الإسلام ص ١٢٧ .

ويرى الإمام أبو حنيفة جواز الفصل في قضايا الذميين أمام قضاة منهم واستند لقول الله تعالى ( لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ) سورة المائدة آية ٥١ =

وإذا كان الفقهاء يتفقون على ولاية القاضى المسلم إلا أنهم يختلفون فى التزامه بالفصل فى دعاوى أهل الذمة بينهم وبين بعضهم .

١ - فىرى فريق من الفقهاء (١) : أن على القاضى أن ينظر فى الدعوى إذا ما تقدم الطرفان المتنازعان إليه فإن ذلك يعتبر رضا منهما بالتقاضى أمامه وعلى هذا الراى أبو حنيفة .

أما أبو يوسف ومحمد وزفر وكذلك الحنابلة والزيديّة فلا يشترطون إلا رضا أحد الخصمين فيلزم إجراء الحكم فى حقه ويتعداه إلى الآخر .

٢ - ويرى الإمام مالك والشيعة الإمامية (٢) أن للقاضى إذا ترفع إليه دعى الاختيار فى أن يحكم أو أن يعرض عملاً بالآية الكريمة : « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » .

٣ - والراى الثالث وهو للشافعى (٣) أن يحكم القاضى بين الخصوم لقول الله تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » ، التى تسخت آية « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » ، ولأن واجب القاضى المسلم منع الظلم عن أهل الذمة بالفصل فى قضاياهم وذلك سواء ترفعوا إليه أو أحدهما .

---

ولا أن المفسرين يرون أن المقصود بذلك هو الولاء وليس لولاية وذلك يعنى أنهم أنصار لبعض ( محمد رشيد رضا : تفسير المنار ج ٦ ص ٤٢٧ ) ويرى بعض الفقهاء أنه لا مانع من أن يحكم بعضهم لبعض فإذا امتنعوا عن تنفيذ أحكامهم نفذ فيهم حكم المسلمين . الماوردى : الحاوى الكبير ج ٢١ ورقة ١٢٤ مخطوط يدار الكتب .

(١) الجصاص : أحكام القرآن ج ٢ ص ٤٣٥ ، السكالك بن الهمام : فتح القدير ج ٢ ص ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ابن قدامة : المغنى ج ٨ ص ٥٣٥ ، الفخىخ بحيت المطيعى : لارشاد الأمة لى أحكام أهل الذمة ص ١٤٠ ، ١٢٠ .

(٢) المدونة الكبرى : سحنون ج ٤ ص ١٦١ ، القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ١٨٤ لارشاد الأمة للشيخ بحيت المطيعى ص ٣٠ .

(٣) الشافعى ج ٢ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٦٢٢ .

والذى نراه أن القضاء هو صاحب ولاية العامة في الدولة فهو يختص بكل من يقيم على أرضها .

على أنه في الأمور التي تتعلق بشئون العقيدة ولا تمس النظام العام الإسلامى . كسائل الزواج والطلاق والميراث ، ليس هناك ما يمنع من أن يختص قضاء من أهل الذمة بالفصل فيها إذ أن الشرع الإسلامى أمرنا أن نتركهم وما يدينون .

## الفرع الخامس

المساواة بين المسلم والدمى في الأعباء العامة

ستحدث في هذا الفرع عن خضوع الدمين لضريبة الجزية والخراج ومدى التزامهم بالخدمة العسكرية

### § ١ — الجزية

الجزية : هى ضريبة (١) فرضها النظام الإسلامى على الذمين ومن في حكمهم في مقابل الدفاع عنهم (٢) كما تؤخذ أيضاً من المشركين من غير العرب .

وهى ليست ضريبة مقابل الزكاة (٣) — كما يرى البعض — إذ أنها ترد إلى أصحابها إذا لم يستطع المسلمون القيام بواجب الدفاع عنهم .

وقد فرضت بقول الله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٤) .

ومضمون الآية أن الجزية مأخوذة ممن كان منهم من أهل القتال لاستحالة الخطاب بالأمر بقتال من ليس من أهل القتال ، ومن يمكنه أدائها من المحترفين (٥) .

---

(١) الشافعى : الأم ج ٤ ص ١٢٠ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٣ .

(٣) انظر عكس ذلك . د. وهبه الزحيل : آثار الحرب في الفقه الإسلامى ص ٦٦٨ .

(٤) سورة التوبة : آية ٢٩ . (٥) الخصاص : أحكام القرآن ج ٣ ص ١١٩ .

وعلى ذلك فلا جزية على الأطفال والنساء<sup>(١)</sup> والمرضى والزمين والرهبان الذين انقطعوا للعبادة لأنهم ليسوا أهل قتال .

كما أن أهل الكتاب المساكين لا تؤخذ منهم بل تجرى عليهم النفقة من بيت مال المسلمين . وإذا أسلم الذمي سقطت عنه الجزية بالنسبة للمستقبل وذلك باتفاق العلماء لقول النبي عليه السلام : ( ليس على مسلم جزية )<sup>(٢)</sup> .

وليس للجزية قيمة محددة فهي تفرض على الروس ولكن تقديرها موكول لاجتهاد الولاة<sup>(٣)</sup> .

كما أنها متفاوتة في مقدارها تبعاً لليسر والمقدرة<sup>(٤)</sup> . وبذلك يمكن القول بأن ضريبة الجزية روهى فيها التناسب مع الدحول والثروات .

## ٢ § — الخراج

هو قيمة ما يؤخذ من الذمي مقابل انتفاعه بالأرض<sup>(٥)</sup> في البلاد التي افتتحتها المسلمون عن طريق الحرب .

وذلك بدلا من توزيعها على الفاتحين المسلمين . فتبقى في يد أصحابها يزرعونها ويدفعون عنها الخراج لينتفع على مصالح المسلمين . وأول من فرض الخراج على الأرض التي فتحتها المسلمون وتركوها لأصحابها هو عمر بن الخطاب .

(١) الشافعي : الأم ج ٤ ص ١٠١ .

(٢) الأموال : لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٩٦ .

(٣) الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ — ١٠٦٧ م : مسائل الخلاف ج ٢ ص ٢٠٠ .

وقد ضرب عمر الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير . وعلى أهل الورق أربعين درهماً كما وضع عثمان على أهل الروس على كل رجل أربعة وعشرين درهماً ( الأموال لأبي عبيد ص ٥٥ ) .

(٤) الشافعي : الأم ج ٤ ص ١٢٢ .

وقد سئل مجاهد لم يضع عمر على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضع على أهل اليمن فقال ليسار ( أبو عبيد — الأموال ص ٥٧ ) .

(٥) الماردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ .

ولم يقدر الفقهاء قيمة موحدة للعراج بل تقديره موكول لاجتهاد أولى الأمر تبعاً لطاقة الأرض (١).

### § ٣ - الخدمة العسكرية

لم تلزم الشريعة الإسلامية أحداً من أهل الذمة بأداء الخدمة العسكرية ذلك أن الجهاد فريضة دينية لا يخاطب بها إلا المسلمون .  
كما أن الإسلام وقد أقر حرية العقيدة بمقتضى قول الله تعالى « لا إكراه في الدين » لم يكن يفرض على الذميين أن يدافعوا عن عقيدة لا يؤمنون بها .  
وفي مقابل هذا الإعفاء يلزم الذميون بأداء الجزية نظير كفالة الدولة لحمايتهم وأمنهم .

إلا أن الفقهاء لا يمنعون أهل الذمة من الاشتراك في القتال إلى جانب المسلمين إذا ما رغبوا في ذلك .

وفي هذه الحالة ترفع عنهم الجزية إذ لا يصبح هناك أساس لبقائها (٢) .

### § ٤ - رأينا في الموضوع

نرى من كل ذلك أن الإسلام أقر المساواة بين المسلم والذمي إلا فيما يتعلق بالولاية العامة وأمور العقيدة وما يتصل بها .  
وعلى ذلك فليس هناك ما يمنع في العصر الحاضر من المساواة في الضرائب بين المسلم وغيره على ألا تقل في قيمتها عن مقدار الزكاة إعمالاً لفرضيتهما .  
كما أنه لا مانع من مشاركة الذمي للمسلم في واجب الدفاع عن الوطن باعتبار ذلك فريضة دينية على المسلم وواجباً وطنياً على غيره .

## الفرع السادس

### الذميون والقصاص

القصاص في الشريعة الإسلامية هو الاقتصاص من الجاني بمثل صنيعه .

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة ص ١١٧ .

(٢) شرح نيل ج ١٠ ص ٤٠٨ .

— ٣٢٨ —

وهو — في القتل — حق لأولياء القتل ، وهم جميع الورثة من ذوى  
الانساب والاسباب عند أكثر أهل العلم (١) .

وفيما دون القتل حق للجبني عليه  
وقد ثبت القصاص بالنص من الكتاب والسنة .

فن الكتاب : يقول الله تعالى :

— كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأزني  
بالأزني (٢)

— وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن  
بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص (٣) .

وفي ذلك ما يفيد وجوب القصاص .

ومن السنة : قول النبي صلى الله عليه وسلم .

— العمد قود (٤)

وبالنسبة للقصاص في النفس :

لا خلاف بين الفقهاء في وجوب القصاص من الذى القاتل سواء أكان القتيل  
مسلياً أو ذمياً (٥) .

أما إذا كان الجاني مسلماً والقتيل ذمياً ففيه خلاف بين الفقهاء .

(١) اس قدامة : المغني ج ١ ص ٦٣٧ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٧٨ .

(٣) سورة المائدة : آية ٤٥ .

(٤) رواء أبو داود ج ٦ ص ٣٤٤ ، سنن النسائي ج ٨ ص ٤٠ .

(٥) السكاسي : البدائع ج ٧ ص ٢٣٦ ، محمد بن أحمد المبريني الخطيب المتوفى ٩٧٧ هـ

— ١٥٦٩ م ، مغني المحتاج ج ٤ ص ١٦ ، كشف القناع ج ٣ ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، المغني ج ١٥

ص ٣٦ — الرافعي المتوفى ٦٢٣ هـ — ١٢٢٦ م : فتح العزيز ج ١٥ صفحة ٣٦ ، مواهب

الجليل للطعاط المتوفى ٩٥٤ هـ — ١٥٤٧ م ج ٦ ص ٢٣٦ ، المحلى : لابن حزم ج ١٠ ص ٣٥٣ ،

مقينة النجاة ج ٢ ص ٨٤ .

- ٢٢٩ -

- فيرى فريق أن المسلم لا يقتل بالذمي مطلقاً<sup>(١)</sup> وهم الجمهور .
- ويرى آخرون أن المسلم يقتل بالذمي إذا قتله غيلة أو إذا كان قد اعتاد القتل<sup>(٢)</sup> وهو رأى مالك والليث والشيعة الإمامية .
- ويرى فريق ثالث أن المسلم يقتل بالذمي<sup>(٣)</sup> وهو قول الحنفية .

§ ١ - حجج من يقولون بعدم قتل المسلم بالذمي مطلقاً

- ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث تفيد ذلك كقوله : لا يقتل مسلم بكافر<sup>(٤)</sup> .
- ألا لا يقتل مسلم بكافر<sup>(٥)</sup> .
- لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده<sup>(٦)</sup> .
- قول النبي صلى الله عليه وسلم (المسلمون تتكافأ دماؤهم) .
- وذلك يمنع كون دم الكافر مكافئاً لدم المسلم فلا يجب القتل على المسلم بقتله الكافر<sup>(٧)</sup> .
- في عصمة الذمي شبهة الإباحة لوجود المبيح لقتله وهو كفره إلا أنه منع من قتله وجود عقد الذمة . فمع قيام هذه الشبهة لا يقتل المسلم به<sup>(٨)</sup> .

- 
- (١) المغني ج٧ ص ٦٥٢ ، الشافعي : الأم ج٧ ص ٢٩١ ، شرح الموطأ : للزرقاني ج٤ ص ١٩٢ - المختص ج٦ ص ٢٣٦ ، المحلى ج١٠ ص ٣٤٧ ، المهذب ج٢ ص ١٨٥ ، الخلاف للعلوي ج٣ ص ٩٨ - شرح منہج الطلاب ج٤ ص ١٣٧ .
- (٢) القتل لعملة هو القتل لأجل أخذ المال ( شرح الخرشى ج٨ ص ٣ ) أو أنه القتل خديعة بأن يأخذه ويذهب به إلى موضع فيقتله ( شرح الموطأ للزرقاني ج٤ ص ١٩٢ ) انظر أيضاً ابن رشد الحفيد المتوفى ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م : بداية المجتهد ج٢ ص ٣٣٤ - المختصر النافع ص ٣١٠ ، سفينة النجاة ج٢ ص ٨٤ .
- (٣) السكاساني : البدائع ج٧ ص ٢٣٧ - الدر المختار : ابن عابدين ج٥ ص ٤٧١ .
- (٤) شرح البخاري للقسطلاني ج١٠ ص ٧٢ ، الترمذي ج٦ ص ١٨٠ .
- (٥) أبو داود ج٦ ص ٣٢٨ - مسند أحمد ج١ ص ٧٩ .
- (٦) مسند أحمد ج٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ .
- (٧) الجصاص : أحكام القرآن ج١ ص ١٤٣ .
- (٨) السكاساني : البدائع ج٧ ص ٢٣٧ .



— المساواة شرط من شروط القصاص ، ولا مساواة بين المسلم والكافر . لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ،<sup>(١)</sup> والمسلم مشهود له بالجنة والكافر مشهود له بالنار<sup>(٢)</sup> .

## § ٢ — حجج من يقولون بالقصاص من المسلم

### إذا قتل غيلة أو اعتاد القتل

يستند المالكية في عدم قتل المسلم بالذمي إلا إذا كان القتل غيلة بما يلي :

— ما روى عن عبد الله بن عامر من أنه كتب إلى عثمان بن عفان رضى الله عنه أن رجلاً من المسلمين قتل ذمياً على ماله ، فكتب إليه عثمان أن يقتله به فإن هذا قتل غيلة .

— ما رواه البيهقي أن مسلماً قتل معاهداً في زمن عمر بن الخطاب فقال عمر رضى الله عنه : إن كان في غضب فعلى القاتل أربعة آلاف درهم . وإن كان القاتل لهما عادياً فإنه يقتل .

— وقد ذكر ابن حزم<sup>(٣)</sup> أن ما ورد بالفقرة الأولى من رواية عبد الملك ابن حبيب الأندلسي وفي بعضها ابن أنى الزناد وهو ضعيف وبعضها مرسل ولا يصح منها شيء .

— كما أورد الشافعي وابن حزم<sup>(٤)</sup> أن الآثار المروية عن عمر بن الخطاب في قتل المسلم بالمعاهد جميعها منقطعات ، أو ضعاف أو تجمع الانقطاع والضعف . هذا ولم يورد الشيعة الإمامية سنداً لاستدلالهم بأن المسلم يقتل بالذمي إذا كان قد اعتاد القتل .

## § ٣ — حجج من يقولون بقتل المسلم بالذمي

— وردت آيات القصاص عامة لا تفرق بين المسلم وغير المسلم .

(١) سورة الحفر : آية ٢٠ .

(٢) السكاساني : البدائع ج ٧ ص ٢٢٧ ، نيل الأوطار : الشوكاني ج ٦ ص ١٠٣ .

(٣) ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٣٤٩ .

(٤) نيل الأوطار ج ٧ ص ١٢ ، المحلى ج ١٠ ص ٣٤٨ .

— يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل ، (١) .

وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، (٢) .

— ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا ، (٣) .

ولم نفرق الآيات بين قتل وقتيل ، ونفس ونفس ، ومظلوم ومظلوم (٤) .

... الأحاديث الواردة في القصاص والقود عامة لا تفرق بين مسلم وذى .

— (العمد قود) .

— قوله صلى الله عليه وسلم ( لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث :

زنى بعد إحسان وكفر بعد إيمان ، وقتل نفس بغير نفس (٥) ) .

— وما رواه أبو هريرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم

فتح مكة فقال ( ألا ومن قتل قتيلاً فوليّه بخير النظرين بين أن يقتص أو يأخذ الدية ) .

ومقتضى هذه الأحاديث وعموميتها قتل المسلم بالذى (٦) .

— ما روى عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن عبد الرحمن البيلماني أن

النبي صلى الله عليه وسلم أقاد مسلماً بذى وقال (أنا أحق من وفى بذمته) (٧) .

— ما روى عن علي بن أبي طالب من أنه أمر بقتل مسلم بذى ولكن أولياءه

الذى عرفوا عن القصاص وأخذوا الدية ، فقال علي لمن حوله ( أعطيتناهم الذى أعطيتناهم لتكون دماؤهم كدمائنا ودياتهم كدياتنا ) (٨) .

(١) سورة البقرة : آية ١٧٨ .

(٢) سورة المائدة : آية ٤٥ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٣٣ .

(٤) الجصاص : أحكام القرآن ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(٥) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٧ ص ٧ .

(٦) الجصاص ج ١ ص ١٤١ ، الشوكاني : نيل الأوطار ج ٧ ص ٧٦ .

(٧) الجصاص ج ١ ص ١٤١ .

(٨) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٧ ص ١٣ .

- كما أمر الخليفة عمر بن عبد العزيز بقتل مسلم يهودى فقتل (١) .  
— أجمع العلماء على أن المسلم تقطع يده إذا سرق من الذى فوجب أن يقتل به أيضاً لأن حرمة دمه أعظم من حرمة ماله (٢)

#### ٤ § — الرأى الذى نقول به

الذى نراه قتل المسلم بالذى قصاصاً أخذاً بقول الخنفية نظراً لقوة الأدلة التى احتجوا بها

- وحجبتنا فى ذلك — بالإضافة إلى الحجج التى ساقها الاحناف — ما يأتى :  
— يقول الله تعالى ولا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ، (٣)  
ومن القسط إلى هؤلاء أن تحقق دماؤهم فلا تباح لمسلم وهو آمن من القصاص .  
— أن عهد الذمة يقتضى حقن دمايتهم وتأمينهم على حياتهم فى دار الإسلام ، فلو لم يقتصر من قائلهم لما كانت لهم حماية ولا أمان . وذلك يعتبر نكثاً للعهد ونقضاً للعقد . والله تعالى يقول ويا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ، (٤) .

ويقول النبى ( آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان (٥) ) وقوله ( أنا أحق من وفى بذيمة ) .

— لاجبة بآية ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ) إذ المقصود بها عدم المساواة فى الثجر والثواب الأخرى بدليل قول الله تعالى فى عجز الآية أصحاب الجنة هم الفاسقون ، وليس المقصود عدم المساواة بينهما فى القصاص .  
لهذا ما ترده آيات القصاص .

(١) الحصص ج ١ ص ١٤٢ .

(٢) الحصص ج ١ ص ١٤٤ ، الزيلعى ج ٦ ص ١٠٤ .

(٣) سورة الممتحنة : آية ٨ .

(٤) سورة المائدة : آية ١ .

(٥) البخارى ج ١ ص ١٥ .

— حديث ( لا يقتل مسلم بكافر ولا ذؤعد في عهده ) روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهذا السند متكلم فيه فلا يصلح الحديث للاحتجاج .

— القول بأن في عصمة الذى شبهة الإباحة لوجود المبيع ائقله وهو كفره ، إلا أنه منع من قتله وجود عقد الذمة ، فع قيام الشبهة لا يقتل المسلم به ، قول فيه نظر إذ أن الكفر لا يبيح قتل الذى ولكن المبيع للقتل هو الحرابة لا الكفر كما أنه لا اعتبار للقول بأن حديث ( المسلمون تتكافأ دماؤهم ) يمنع كون دم الكافر مكافئاً لدم المسلم . لأن النص ضده إذ عمومية آيات القصاص لم تفرق بين مسلم وذى ولا قياس ولا معقول في مقابلة النص .

وبهذا يتبين أن أداة الجمهور قد انهارت من أسامها وبقيت دعواهم عارية عن الدليل ، أما أدلة الحنفية فيدعمها الدليل وما دعمه بالدليل خير مما عرى عنه .

لهذا فإننا نرجح رأى الحنفية بقتل المسلم بالذى قصاصاً .

وفى الجنابة على ما دون النفس .

يرى الجمهور (١) والاحناف (٢) أن ما يثبت له القصاص فى النفس يثبت له القصاص فيما دون النفس

وعلى ذلك فإننا نأخذ أيضاً برأى الحنفية وهو ما سبق أن أشرنا إليه .

## المطلب الثالث

مركز الرقيق فى النظام الإسلامى .

نعالج هذا الموضوع فنبدأ بتمهيد نبين فيه تاريخ الرق ومصادره قبل الإسلام ثم نقسم البحث إلى فرعين وذلك على الوجه الآتى :

الفرع الأول : الإسلام يضع نظاماً للقضاء على الرق .

الفرع الثانى : وضع الرقيق فى الإسلام .

- 
- (١) ابن قدامة: المغنى ج ٧ ص ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، فتح العزيز ج ١ ص ٢١١ ، المحلى ج ١٠ ص ٣٥٢ ، المهذب ج ٢ ص ١٩٠ ، الشرح الكبير للدردير ج ٢ ص ٣٥٨ ، الأم .
- لشافعى ج ٦ ص ٤٠ ، كشاف القناع ج ٣ ص ٣٤٧ ، سقىة النجاة ج ٢ ص ٩٤ .
- (٢) رد المحتار : ابن عابدين ج ٥ ص ٢٨٨ ، التزلى ج ٦ ص ١١٤ .

## تقديم

الرق بالسكر من الملك وهو العبودية - والرقيق المملوك واحد رجمع .  
برامترق بملوكه وهو ضد اعتقه .

وقد كان الرق معروف في الشرائع القديمة (١) حتى أن البعض يرجعون به إلى عهد أبناء نوح عليه السلام ويعملون سببه دعوته على ولده حام لخطيئته إليه .  
كما أن إبراهيم عليه السلام كان صاحب عميد وإمام وقد أخذت زوجته سارة هاجر المنصرية أمة من ملك مصر ثم تزوجها إبراهيم بعد ذلك . وقد بيع يوسف عليه السلام ببيع الرقيق في مصر .

وفي الشرائع القديمة المعروفة عند المصريين (٢) كان المرء إذا عمل ذنباً جاوزى بالاستعباد وكان الرقيق يعامل معاملة الأشياء لا الأشخاص .

أما الرومان (٣) فكانوا يملكون الرقيق إما بتعرب أو شراء أو اختطاف وكانت القوانين تتضمن أحكاماً خاصة بالرقيق الذين كانوا يعاملون معاملة الأشياء تأتي سلت الإرادة في أى شيء .

حتى فلاسفة اليونان الذين نادوا بالفضيلة وقالوا بالأخوة الإنسانية قسموا الجنس البشري قسمين : حراً بالطبع ، ورفيقاً بالطبع . وقالوا إن الثاني ماخلاق إلا لخدمة الأول ولم يكن الأرقاء أى حقوق مدنية أو سياسية (٤) .

وفي الشريعة الموسوية كان للعبراني أن يشتري أخاه العبراني . وكذلك أقرت المسيحية الرق ولم تعرض لتحرير الرقيق بكلمة ما ، فقد ورد في رسالة بولس إلى

(١) د . محمد إبراهيم صالح : السياسة الحربية من ١٣٢ ، ١٣٣ ، رسالة دكتوراه مقدمة  
للكلية الفرعية .

(٢) د . عمر ممدوح تاريخ القانون من ١٤٤ .

(٣) د . عمر ممدوح : تاريخ القانون سنة ١٩٥٤ من ٧٩ ، الشيخ محمد أبو زهرة  
تنظيم الإسلام المجتمع ص ٦

(٤) د . ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية  
الكبرى ص ٤١ .

تأهل أفسرس : ( أيها العبيد أطيعوا ساداتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ) وجاء في رسالته إلى تيطس في الإصحاح الثاني ( والعبيد أن يخضعوا لساداتهم ويرضونهم في كل شيء غير مناقضين غير مختلين بل مقدمين بكل أمانة صالحة لكي يزينوا تعليم مخلصنا في كل شيء ) (١)

وكذلك كان الرق معروفاً عند العرب في الجاهلية إذ كانوا في حروبهم يأسرون ويسبون ويسترقون .

كما كانوا يهدون الأرقاء بالأعمال الشاقة ويعاقبونهم بأشد أنواع العقوبات دون رادع من ضمير أو قانون ويتحكمون فيهم كما يتحكم الإنسان في ماشيته وأثاثه . وكان السيد يستنكف بنوة ابنه من أمته فيلحقه برقيقه . ولكنهم كانوا لا يديعون أنسابهم إذا أصابهم مخصة أو نزل بهم إهلاك أنفة . بل كانوا يعضلون قتلهم على أن يدخلهم في نطاق الرقيق (٢) .

ولم تكن للنظم السابقة تعترف للرقيق بحق الزواج ولا بالحق في أن تكون لهم أسرة بالمعنى القانوني ، وكان الاتصال بين ذكورهم وإناثهم لا يعتبر زواجاً ، وإنما كان يتم باختيار مواليهم بقصد تكاثر عدد الرقيق كما يحدث بين الأنعام ، وكان يحظر على الحر أن يتزوج من أمة ، وعلى الجرة أن تتزوج برقيق ، بل إن معظم هذه النظم كانت توقع على الحرية التي تتزوج برقيق عقوبة شديدة وصلت في بعض الأحوال إلى حد الإعدام (٣) .

جاء الإسلام فوجد الرق على هذه الحال : دعامة ترتكز عليها نواحي الحياة الاقتصادية فكان إلغاؤه طفرة واحدة يعرض الدولة لهزة اقتصادية عنيفة . لذلك كانت معالجة الإسلام للرق في صورة غير تلك التي كانت قائمة من قبل وهي بدورها تؤدي إلى القضاء عليه تدريجياً .

(١) د . محمد إبراهيم صالح المرجع السابق ص ١٣٣ .

(٢) لا رق في القرآن : إبراهيم هاشم الفلال — مسالة كذب قومية ص ٣١ .

(٣) د . علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام . سلسلة دراسات إسلامية

وقد كانت مصادر الرق قبل الإسلام تتمثل في سبعة روافد :

- ١ — أسرى الحرب .
- ٢ — ارتكاب جرائم القتل أو الزنا فيحكم على مرتكبها بالرق .
- ٣ — سلطة رب الأسرة في بيع أولاده أو التنازل عنهم .
- ٤ — الخطف والسبي .
- ٥ - عدم دفع الدين ( إعسار المدين ) .
- ٦ — سلطة الشخص في التنازل عن حريته .
- ٧ - ناسل الأرقاء إذ ابن الرقيق رفيق بالورثة<sup>(١)</sup> .

لجاءت حكمة الإسلام بخطة تتمثل في العمل على تصديق الروافد التي تمد الرق وتعيده وتكسر بقاءه وفي نفس الوقت توسيع للمنافذ التي تؤدي إلى العتق والتحرير ونتيجة هذه الخطة قطع المنابع عن الرق وكثرة المصبات إلى الحرية حتى يتم القضاء على الرق في أسلوب هادئ بعيد عن الظهور وفي أمان من المفاجأة .

## الفرع الأول

الإسلام يضع نظاماً للقضاء على الرق

تحدث تحت هذا الفرع عن الأسلوب الذي اتبعه الإسلام في تصديق روافد الرق ثم نبين كيف وسع الإسلام في منافذ العتق ( الحرية ) .

١ § - الإسلام ضيق روافد الرق

إن المتتبع لتاريخ الإسلام يجد أنه ألغى الرق الناشئ عن القرصنة والاختطاف ، وعن تجريد الإنسان من حريته الشخصية بسبب استغراق ذمته بدين ونحو ذلك ، وأيضاً الرق الناشئ عن بيع الأولاد وما في معناه ، والرق

---

(١) توفيق على وهبه: حقوق الإنسان بين الإسلام والنظام العالمية . من سلسلة كتب إسلامية العدد ١١٧ ص ٥٨ - ٥٩ .

الجماعى الناشئ عن السيطرة والاستيلاء على بلاد الأعداء ، فلم يبق إلا مصدران للرق : الرق الناشئ من الأسر في الحرب وتنازل الأرقاء .

على أن النبي صلى الله عليه وسلم — إنكاراً منه لفكرة الرق — حرر جميع عبيده وإمائته في حياته ، مبادرة منه للعمل بما يأمر به وذلك لقوله ( لا فضل لعربي على ... ) مع أن فيهم من كان أسره في حرب محققاً ، ومع ذلك فقد شمله العتق وكان جملة من أعتقه النبي صلى الله عليه وسلم من العبيد والإماء تسعة وثلاثين ، العبيد ثلاثون والإماء تسع (١) .

وإمل في قول عمر الخليفة عمر بن الخطاب لوالى مصر ( بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ) (٢) ما ينفي عن الإسلام اعتبار البلاد المفتوحة ملكاً للدولة وأن أهلها عبيد لهم

#### ١ — الرق الناشئ عن الأسر في الحرب :

اعتبر الإسلام أسرى الحرب ضرورة وقتية تزول بزوال أسبابها وبواعتها . وقد شرعت الحروب في الإسلام لحماية الدعوة والدفاع عن النفس فهي حروب دفاعية وليست هجومية .

وبما أن الحروب تستلزم أسر المقاتلين من صفوف العدو عند الانتصار عليه . فقد أذن الإسلام في استرقاق هؤلاء الأسرى — ولم يوجب فقط — معاملة للعدو بمثل معاملته إذ لا يعقل أن يسترق هو أسرى المسلمين ويطلق المسلمون أسراه . وليكون في ذلك وسيلة للضغط على العدو من أجل تحسين معاملة الأسرى المسلمين الذين يقعون في يده ومحاولة استخلاصهم من رقه وحتى يمكن تبادل الأسرى بين الطرفين لفك أسرى المسلمين من الرق والهوان .

---

(١) موقف الإسلام من الرق في العصر الحاضر للأستاذ عبد الله بن كنوان بحث بالمؤتمر الثاني لجمع البحوث الإسلامية ص ٣٦٥ — انظر طبقات ابن سعد ، وكتب السيرة .

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١ .

(٢٢ — الحريات)



والمعاملة بالمثل تكون في الأسر فقط ، إذ أن التعذيب وسوء المعاملة للأسرى يبرأ الإسلام منهما ويحذر من ممارستها .

على أن الإسلام لم يجعل الأسرى في الحرب إجراء دائماً وفي ذلك يقول الله تعالى : « حتى إذا أنقذتمهم فشدوا الوثائق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١) وعلى ذلك فلا إمام أن يقبل الفداء من أسرى العدو أو يمن عليهم بإطلاق سراحهم بدون فداء .

وهكذا ضيق الإسلام من المصدر الاسمي للرق وهو أسرى الحرب. فاشترط لإمكان اتخاذ الأسرى أن تكون الحرب مشروعة أى للدفاع عن النفس أو الوطن أو العقيدة فإذا كانت الحرب التي خاضها المسلمون غير مشروعة فإنها لا تؤدي إلى استرقاق الأسرى (٢) لأن الإسلام لا يقرها ولا يأمر بها كذلك اشترط الإسلام لشرعية الحرب أن تكون بين المسلمين وأعدائهم . أما إذا كانت الحرب بين طائفتين من المسلمين فلا تؤدي إلى رقي الأسرى (٣) فإذا اجتمع الشرطان فإن للإمام أن يمن على الأسرى بإطلاق سراحهم أو بقبول الفداء منهم أو بمبادلتهم بأسرى المسلمين وقد بدأ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بنفسه (٤) كما سبق أن أوضحنا .

(١) سورة محمد : آية ٤ .

(٢) البدائع للسكاساني ج ٧ ص ١٠ ، ١٠٢ ، ١١٠ ، ١١٩ ، سيرة ابن هشام ، الفزوات : القدوسي على الشرح الكبير — ج ٢ ص ٣٨٤ — الميداني على القدوري ص ٣٧٠ — ٣٧١ .

(٣) البدائع للسكاساني ج ٧ ص ١٤١ ، تاريخ التشريع الاسلامي للخضري ص ٥٩ — ٦٠ .

(٤) لما سب المسلمون سبايا بني المصطلق وقعت جويرية بنت الحارث في السبي لثابت ابن قيس بن شماس أو لابن عم له فكانت به على نفسها . فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني جويرة بنت الحارث بن أبي ضرار سيد قومه وقد أصابنا من البلاء ما لم ينجح عليك بعتك أستعينك على كتابتي . قال : قبل لك في خير من ذلك ؟ فقالت : وما هو يا رسول الله ؟ قال : أفضى كتابتك وأنزوجك . قالت : نعم يا رسول الله : قال : قد فعلت . قالت : وخرج الخبر إلى الناس أن رسول الله تزوج جويرية بنت الحارث : فقالوا أصهار رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسلوا ما بأيديهم . قالت أم المؤمنين عائشة : =

## ٢- الرق الناشئ عن تناسل الرقيق :

عمد الإسلام إلى إنهاء الرق الناشئ عن الوراثة بصور متعددة :

( أ ) فقد استثنى منه أولاد الجوارى من أسيادهن ، فقرر أن من تأتى به الجارية من سيدها يولد حراً إذا اعترف به السيد (١) .

( ب ) وإذا جاءت الجارية بولد ثان من سيدها بعد أن اعترف بولدها الأول فإن نسبته يثبت منه بدون حاجة إلى اعتراف صريح .

ذلك أنه يجب على السيد ديانته أن يعترف بمن نجى به الجارية من ثمرات اتصاله بها ، كما أن اعترافه الأول دليل على أنه قد اتخذ هذه الجارية لفراشه .

( ج ) إن الجارية التى تأتى بولد من سيدها تزول عنها صفة الرق زوالاً تاماً وتصبح حرة بمجرد موت سيدها . ولا يجوز له بيعها (٢) .

( د ) إن ملكية السيد لهذه الجارية فى أثناء حياته تكون ملكية مقيدة ضعيفة ، فلا يجوز له أن يبيعها ولا أن يهبها ولا أن يتصرف فيها أى تصرف من شأنه أن يعوق تحريرها . وفى هذا يقول النبى عليه الصلاة والسلام فى جاريته مارية

== فلقد أعتق بشروجه إياها مائة أهل بيت من بنى المصطلق . فما أعلم امرأة كانت أعظم بركة على قومها منها .

وعن أس أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه من حبال النعميم عند صلاة الفجر ليقتلوه فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سداً ( أى أسرى ) لأن ذلك أسلم لهم فأعتقهم . فنزل قول الله تبارك وتعالى من سورة الفتح ( وهو الذى كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيراً ) سورة الفتح : آية ٢٤ .

كما حض النبى المسلم على تسريح الأسير الذى يعلم عشرة من أولاد الأنصار الكتابة . فمن ابن عباس قال : كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة .

انظر : شرح الإسلام المتقوّم ولم يصرح بالرق . مقال للشيخ منصور رجب فى الموسم الثمانى والثلاث للجمع البحوث الإسلامية ص ٣٦٥ وما بعدها .

(١) البدائع للسكاسانى ج ٤ ص ١٢٤ ، ١٢٥ والميدانى على القدورى ص ٢٦٧ .

(٢) ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٢٤٩ ، السيوطى : الأشباه والنظائر ص ٢٩١ .

القبيلية لما ولدت إبراهيم : « أعتقها ولدها » (١) .

وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام : أم الولد لا تناع ولا توهب ، وهي حرة من جميع المال (٢) أى أنها تعتق بمجرد وفاة سيدها ، ألفه ما بلغت قيمتها وبالفئة ما بلغت الديون التى على التركة والوصايا التى أوصى بها المتوفى .

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه منكرأ هل من كانوا يحاولون يسع الجوارى : « أبعد أن اختلطت لحومكم بأحومهن ودماؤكم بدمائهن تريدون يمينن ؟ » (٣) .

وبهذا الأسلوب كان السادة يعترفون بمن يحميهم لهم من جواريمهم من أولاد فتحمر آلاف من الأرقام والإماء وكان المسلمون لا يفرقون بين ابن السيد من جاريته وابنه من زوجته الحرة وأن كثيراً من أبناء أمهات الأولاد قد وصلوا إلى أرق المناصب فى الدولة الإسلامية (٤) وكان منهم العلماء والفقهاء فكان بلال بن رباح أول مؤذن فى الإسلام وكان يقول عنه عمر بن الخطاب : « أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا » (٥) ومنهم أيضاً فقيه أهل مكة وإمام الحرم الشريف طهارة بن أبي رباح الذى قال عنه عبدالله بن عمر لأهل مكة حينما سألوه : « تجميعونلى المسائل وفيكم ابن أبى رباح » .

بل إن كثيراً من خلفاء بغداد وخلفاء الفاطميين كانوا من ثمرات الترسى يملك اليقين .

وهكذا كان نظام الترسى (٦) فى الإسلام — الذى يعاب عليه — مصدراً كبيراً

(١) البدائع للكاسانى ج ٤ ص ١٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٩ .

(٣) — المرجع السابق ص ١٢٤ .

(٤) د . هل عبد الواحد وافي : حقوق الانثى فى الاسلام ص ١١٢ .

(٥) أخرجه الحاكم فى المستدرک ج ٣ ص ٢٨٤ وأبو نعيم فى الحلية ج ١ ص ١٤٧ من قول عمر .

(٦) تسرى السيد جاريته أى اتخذها سرية ( بضم السين وتشديد الراء المذكورة وتشديد الياء مفتوحة ) وهى الأمة التى يوثقها سيدها بيته ويمر عنها القرآن بما ملكت =

للعرق فهد أباح الإسلام للسادة أن يماشروا من ملكيت أيمانهم ليسكون ذلك مباحاً  
من أهم أبواب العتق — تخلصاً من الرق — واستقلال الإسلام في ذلك قبول  
الفرصة للقضاء على روافد الرق وإشاعة الحرية بين الناس .

وكان هذا المنطق هو الذي جعل الإسلام يحرم للسيد أن يقصر حوائج يده  
تقيده بعدد معين — على عكس الزواج — كما أنه لا يملك ذلك على عقد أو بإيجاب  
وقبول حتى يكون في ذلك تحرير للجارية وجميع لسلها دون توقف على إرادتها  
أو قبولها

وهذا المورد الدافق لأسباب العتق تخلص الإسلام من رواجب الرق الذي  
انتهت روايته إلى جفاف . وأصبح ما يراه الجاهلون مأخذاً على الإسلام بحجة  
ومفخرة له وذلك بإلغاء الرق وسد موارده

( ١٥٠ ) في نصوص الشرع أحكام تزيل العبد حرية منها أنه إذا كان  
الشخص عبداً لاخر تحمعه وإياه رواجب الذنب أو أن الله ذاك . والله عز وجل  
عن الحسن بن سمره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أعتق عبداً  
هو حر » (١) وهذه صور يتحقق بها العتق تلقائياً بمجرد حدوث واحدة من هذه  
كالإنجاب والفرابة والذنب .

## § ٢ — الإسلام وبيع من أعتق العتق

العتق (٢) هي اللفة المخلص وهو في الشرع تخليص النفس من الرق يقال عتق  
العبد وأعتقته أنا وهو عتيق ومعتق والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع .  
أما الكتاب فيقول الله تعالى ( فتحرير رقبة ) ويقول سبحانه ( فلك رقبة )

عنه يقول تعالى : ( والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيانهم  
خائهم غير ملومين ) سورة المؤمنون : آية ٥ ، ٦ .

وقال تعالى : ( وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحروا ما طاب لكم من النساء  
حتى وثلاث وربع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيانكم ) سورة النساء :  
آية ٣ .

(١) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٢ .

(٢) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

وأما السنة فإروى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل إرب منها إرباً منه من النار حتى إنه ليعتق اليد باليد ، والرجل بالرجل والفرج بالفرج ) وهو متفق عليه في أخبار كثيرة سوى هذا .

وأجمعت الأمة على صحة العتق وحصول القربة به . والمتق من أفضل القرب إلى الله تعالى جملة كعمارة للقتل والوطء في رمضان والإيمان ، وجعله النبي صلى الله عليه وسلم فكاً كالمعتق من النار لأن فيه تخليصاً للأدى من ضرر الرق ، وملاك نفسه ومنافعه . وتمكنه من التصرف في نفسه ومنافعه على حسب إرادته واحتياطه .

وقد أمر الإسلام بالعتق جراً على أفعال معينة كما جعل العتق كفارة عن بعض الذنوب . وحجب في العتق وحث عليه ودعا الإرقاء إلى تخليص أنفسهم بل وباط بالدولة عتق الرقيق من أموال الزكاة .

وسنوضح هذه الوسائل في الفقرات الآتية :-

### ١ - العتق جراً على أفعال معينة

من الأفعال التي يترتب عليها العتق ما يلي .

( ١ ) من مثل بعده عتق عليه ( ١ ) .

( ١ ) فمن ابن جريج عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمر أن زبناً أبا روح ، وجد غلاماً له مع جارية له لجدع أنفه ، وجبه ، فأقى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : من فعل هذا بك ؟ قال : ربايع فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما حالك على هذا ؟ فقال : كان من أمره كذا وكذا ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بعد : اذهب فأنت حر . فقال يا رسول الله فولى من أنا ؟ فقال : مولى الله ورسوله ، فأوصى به المسلمين . فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى أبي بكر فقال : وصية رسول الله ... فقال : نعم فخرجت عليك الفقة وعل عيالك . فأجراها عليه حتى قبض . فلما استخلف عمر جاءه فقال : وصية رسول الله . قال : نعم ، أين تريد ؟ قال مصر . فكتب إلى صاحب مصر أن ينطيه أرضاً يأكلها .

انظر : نيل المآرب للشيباني المتوفى ١٨٧ هـ - ٤٠٦ م في شرح دليل الطالب

(ب) العتق بالقول صراحة أو كناية<sup>(١)</sup> فالقول صراحة كأن يقول أنت حر أو محرر أو حقيق أو معتق أو اعتقتك لأن هذين اللفظين وردا في الكتاب والسنة وهما يستعملان في العتق عرفاً فكانا صريحين فيه .

وأما الكناية فنحو قوله لا سييل لي عليك ولا سلطان لي عليك وأنت سائبة واذهب حيث شئت وقد خليتك فهذا إن نوى به العتق عتق لأنه يحتمله<sup>(٢)</sup> .

(ج) وإذا أعتق الرجل بعض عبده عتق عليه كله .

٢ - العتق باعتباره كفارة عن الذنوب والأخطاء :

— توجب الشريعة الإسلامية عتق رقبة تكفيراً عن بعض الذنوب والأخطاء فمن ذلك :

(١) القتل الناشئ عن خطأ وما في حكمه فكفارته تحرير رقبة مؤمنة قال تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة<sup>(٣)</sup> .

(ب) الخنث في البين فكفارته تحرير رقبة . قال تعالى ولا يؤخذكم الله بالفروج في أيمانكم ولنكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تضمون أهل بيوتكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة<sup>(٤)</sup> :

المقدس ج ٢ ص ٩٨ طبعة الخشاب سنة ١٣٢٤ هـ ، وهذا مذهب الإمام أحمد ابن حنبل .

وكذلك بحث الشيخ منصور رجب بعنوان شرع الاسلام العتق ، ولم يفرع الرق ، في الموسم الثقافي الثالث لجميع البحوث الإسلامية ، نشر بمجلة المجمع ص ٣٦٥ وما بعدها .

(١) وذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( ثلاث جدهن جد وهزلهن جد ( النكاح والطلاق والعتاق ) . وكذلك كما إذا نكح امرأة في الطريق فقال : تنحى يا حرة فإذا هي جارية قال قد عتقت عليه وكما إذا قال رجل لحمد قيام في وليمة مروا أنتم أحرار ( ابن قدامة : المغني ج ٩ ص ٣٣٠ ) .

(٢) المغني : لابن قدامة ج ٩ ص ٣٣١

(٣) سورة النساء : آية ٩٢

(٤) سورة المائدة : آية ٨٩

(ج) إذا أوقع الزوج ظهراً على زوجته أى قال لها : أنت كظهر أى  
أو هبارة من هذا القبيل فقد جعل القرآن العتق قاضياً على تحريم المرأة قال تعالى :  
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن  
يتأسوا (١) .

(د) جعل الإسلام كفارة الإفطار عمداً فى نهار رمضان بدون عذر صحيح  
عتق رقبة فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل إلى النبى  
صلى الله عليه وسلم فقال هلكت . قال ما أهلكك . قال : وقعت امرأتى فى  
رمضان قال النبى صلى الله عليه وسلم ( هل تجد ما تعتق رقبة . إلى آخر  
الحديث ) (٢) .

— وقد يكون العتق مندوباً وهو العتق لتكفير الذنوب غير المعينة وهو من  
أعظم مكفراتها (٣) .

هذه الوسائل المتعددة يتلص الإسلام أسباب العتق وهو قد يكون اختيارياً  
مع وسائل أخرى كالصوم أو إطعام المساكين وقد يكون ذا ترتيب معين مع  
باقى الوسائل بحيث لا يجوز تجاوزه إلى غيره .

هذا وإذ لم يكن لدى المسلم رقبة يعتقها تنفيذاً لهذه الكفارات فالواجب  
عليه أن يشتري رقبة ثم يعتقها إذا كان قادراً على ذلك .

### ٣ — الحث على العتق والترغيب فيه :

أوحى النبى صلى الله عليه وسلم بالعتق وحسب إليه وامتدح المعتق ووعد به  
الجزاء الأوفى :

(١) فن ذلك ما روى البراء بن عازب قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله  
عليه وسلم فقال : داني على عمل يقربنى من الجنة ويبعدنى من النار . فقال :

(١) سورة المجادلة : آية ٣

(٢) الشوكانى : نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٤٠

(٣) تفسير المنار : للسيد محمد رشيد رضا ج ١١ ص ٢٩٠

( أعتق النسمة وفك الرقبة ) قال : يا رسول الله أو ليسا واحداً ؟ قال : لا . عتق النسمة أن تنفرد بعقتها ، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها (١) .

( ب ) روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ( من أعتق شركاً له في عبد ، وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد (٢) ) وإلا فقد عتق عليه ماعتق (٣) . يعني إذا كان المعتق معسراً بأن لم يكن عنده من المال ما يكفي لتحرير العبد بأكمله عتق العبد بقدر حصته وعلى العبد أن يسعى في عتق بقيته (٤) .

( ج ) وقد اتفق العلماء على شرعية عتق الكافر وأنه قرينة وإما اختلفوا في حقه في الكفارة (٥) .

( د ) وعن أبي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الرقاب أفضل ؟ قال : ( أن أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمناً ) (٦) .

( هـ ) وعن أبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ( أيما رجل كانت له جارية أدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها وأعتقها وتزوجها فله أجران ) (٧) . رواه الجماعة كلهم إلا مالك .

#### ٤ - دعوة الأرقاء إلى تخليص أنفسهم :

( أ ) وذلك عن طريق الكتابة ، وهي إعتاق السيد عبده على مال في ذمته يؤدي مؤجلاً ، سميت كتابة لأن السيد يكتب بينه وبين عبده كتاباً بما اتفقا عليه .

(١) الشيخ منصور رجب : المرحم السابق ص ٣٨٠

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠

(٣) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٦ ، البخارى ج ٣ ص ١٨٩

(٤) الشيخ منصور رجب : المرحم السابق ص ٣٨١

(٥) تفسير المنار : للسيد محمد رشيد رضا ص ١١ ص ٢٩١

(٦) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٠

(٧) البخارى ج ٣ ص ١٩٥



والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع ولذلك دعا النبي صلى الله عليه وسلم  
الأرقاء إلى أن يكتبوا أى يخلصوا أنفسهم من الرق بمقابل يلتزمون به . فقال  
لسلمان : ( كاتب يا سلمان عن نفسك ) فتم لسلمان نوال حرته .

وقد ذلل الإسلام للأرقاء جميع وسائل القضاء على الرق فأمر بمكاتبة العبيد  
وأباح لهم بعد المكاتبة الحصول على المال في صورة تدل أوضح دلالة على شدة  
حرصه على الحرية فأباح لهم أن يتصرفوا تصرف الأحرار فيبيعون ويشتررون  
ويتاجرون ويمقدون العقود ، حتى يستطيعوا أن يجمعوا المبالغ التى كوتبوا  
عليها فتحرر رقابهم . وحث جميع المسلمين على مساعدتهم والتصديق عليهم ، قال تعالى :  
« والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم  
من مال الله الذى آتاكم » (١) .

ويدل ظاهر القرآن في الآية على أنه لا يصح للسيد أن يمتنع عن قبول المكاتبة ،  
متى أبدى العبد رغبته في تحرير نفسه لقاء مبلغ يدفعه (٢) .

وفد روى سهل بن حنيف أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ( من أعان غارماً  
أو غارياً ، أو مكاتباً في كتابته ، أظله الله يوم لا ظل إلا ظله ) (٣) .  
وتطبيقاً لذلك كاتبت جويرية بنت الحارث ثمانت بن قيس بن شماس

#### (١) سورة النور : آية ٣٣

(٢) فقد سأل ابن جريج عطاء بن أبى رباح فقال : أوجب على إذا طلب منى مملوكي  
الكتابة أن أكتبه ؟ فأجابه بقوله : ما أراه إلا واجباً ، واستدل بالآية الكريمة السابقة .  
ولذا كان المكاتب جارية سرى حكمها على من تلده بعد مكاتبته ، فيعتق معها بدون عوض  
بمجرد أداؤها المبلغ الذى تماقتت مع سيدها عليه ، سواء أوضى السيد بذلك أم لم يرض .  
انظر البدائع للكاتاني ج ٤ ص ١٣٣ وما بعدها .

وروى أن سيرين أبا عبد بن سيرين كان عبداً لانس بن مالك فسأله أن يكتبه فأبى فأخبر  
سيرين عمر بن الخطاب فرفع الدرة على أنس وقرأ عليه الآية ( والذين يبتغون الكتاب مما  
ملكتم أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ) فكاتبه أنس . وظاهر الأمر الوجوب  
وبذلك قال الفقهاء ( المغنى لابن قدامة ج ٩ ص ٢١١ ) .

(٣) ابن قدامة المغنى ج ٩ ص ٤١١

الانصارى فأتى النبي صلى الله عليه وسلم تستعينه فى كتابها فأدى عنها كتابها وتزوجها .  
وكانت ريرة سيدها ولا حرفة لها ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم .

واستدل الفقهاء من ذلك على أن من لا كسب له فإن مكاتبته ليست بمنكر ولا خلاف فى ذلك فإن كتابة ريرة تدل على الإباحة وإنما الخلاف فى كراهيته (١) .  
وقال مسروق : إذا سأل العبد مولاه المكاتبه فإن كان له مكسبه أو كان له مال فليكتبه وإن لم يكن له مال ولا مكسب فليحسن ماله ولا يكلفه إلا طاقته .  
ذلك أن جويرة كانت ذات أهل ومال وكانت ابنة سيد قومه فإذا عتقت رجعت إلى أهلها فأخلف الله لها خيراً من أهلها فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصارت إحدى أمهات المؤمنين وأعتق الناس ما كان بأيديهم من قومها حين بلغهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وقالوا أصهار رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير امرأة أعظم بركة على قومها منها .

وإن كاتب الذى عبده المسلم صح لانه عقد معاوضة أو عتق بصفة وكلاهما يصح منه وإذا ترافعا إلى الحاكم بعد الكتابة نظر فى العقد فإن كان موافقاً من حيث العوض مضاد سواء ترافعا قبل إسلامهما أو بعده (٢) .

وإن كانت الحربى عبده صحت كتابته سواء كان فى دار الحرب أو دار الإسلام (٣)

وقد يسر الإسلام المكاتبه . فتجوز الكتابة على كل مال يجوز فيه السلم لأنه مال يثبت فى الذمة مؤجلاً فى معارضة بخلاف ذلك فيه كعقد السلم (٤) .

كما تصح الكتابة على خدمة ومنفعة مباحة لأنها أحد العوضين فى الإجارة بخلاف أن تكون عوضاً فى الكتابة كالائتمان ويشترط العلم بها كما يشترط فى الإجارة (٥) .

(١) المرجع السابق ص ٤١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١٤ .

(٤) المغنى لابن قدامة : ج ٩ ص ٤٢١ .

(٥) ابن قدامة المرجع السابق ص ٤٢٢ .

وواد المكتابة الذين ولدتهم في المكتابة يعتقدون بمقتضاها .

(ب) كما شرع الإسلام العتق بالتدبير . ومعنى التدبير تطبيق عتق عبده بموته  
مرواثة دبر الحياة يقال دابر الرجل يدابر مذاكرة إذا مات فسمى العتق بعد الموت  
تدبيراً لأنه اتفاق في دبر الحياة والأصل فيه السنة والإجماع

أما السنة فاروى جابر أن رجلاً أعتق مملوكاً له عن دبر منه فاحتاج فقال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من يشتريه مني ) ؟ فباعه من نعيم بن عبد الله  
بثمانمائة درهم فدفمها إليه وقال ( أنت أحوج منه ) متفق عليه

وأما الإجماع فقال ابن المنذر : أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على  
أن من دبر عبده أو أمته ولم يرجع عن ذلك حتى مات - والمدبر يخرج من تلك  
ماه بعد قضاء دين ( إذا كان عليه وإنفاذ وصاياه إن كان وصى - وكان السيد مالغاً  
جائز الأمر فإن الحرية تجب له أولها (١) .

فإذا قال السيد لعبده أو أمته أنت مدبر أو قد دبرت أو أنت حر بعد موت  
فقد صار مدبراً

#### هـ - واجب الدولة في تحرير الأرقاء :

وفوق ذلك فإن الإسلام يضع على الدولة التزاماً بالمساهمة في عتق أرقيق  
من ماليته وذلك لإذ يأمر بتخصيص سهم من الزكاة يصرف لتخليص الرقاب  
من الرق والأسر فيقول الله تعالى : إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين  
عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والفارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة  
من الله والله عليم حكيم ، (٢) .

وقد أشار الله تبارك وتعالى إلى الطريق التي فيها النجاة والخير فقال تعالى :  
و فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، (٣) فبين سبحانه أن اقتحام  
هذا الطريق وقطعه في فك رقبة من الرق والأسر .

(١) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٨٦ .

(٢) سورة التوبة الآية : ٦٠ .

(٣) سورة البلد : آية ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ففسهم الرقاب في الزكاة كما سبق أن ذكرنا يصرف في إعانة المكاتبين من الأرقاء في فك رقابهم من الرق - وذلك من أكبر الإصلاح البشري المقصود من رحمة الإسلام - أو لشراء العبيد وتحريرهم .

ولا شك أن في اعتبار هذا النوع من البذل حقاً واجباً في أموال المسلمين دليلاً على رغبة الشريعة في فك الرقاب وتقريرها أن الإنسان خلق ليكون حراً (١) . تلك أسباب عديدة ووسائل كثيرة أوجدها الإسلام للمتنق إلى الرق .

وبهذه الطريقة الفريدة التي تتناقص في حصر مصادر الرق في مصدرين اثنين : الأمر في الحرب العادلة ، والورثة ، وفي فتح أبواب الحرية أمام من ابتلوا به بالوسائل التي ذكرناها يسكون الإسلام قد اتبع الطريقة المثلى لإلغاء الرق دون هزة اقتصادية أو زعزعة اجتماعية بل بالحكمة والتدرج .

ولا شك أن ذلك كله يفيد أن فقهاء المسلمين يرون أن الرق حالة استثنائية محضنة ومصيرها إلى الزوال .

وبما يؤكد تقدير الإسلام لحرية النفس ما تقرره هذه القاعدة الفقهية العظيمة فقد اتفق الأئمة على أنه إذا التقط شخصان لقيطاً فادعى كافر بنوته وأدعى مسلم أنه رقيقه فيقتضى بإلحاق الطفل بالكافر ابناً (٢) ولا يلحق بالمسلم عبداً ولو ادعى على مجهول الحال وهو في يده أنه ملوكه فقال أنا هبدي لفلان لا يصدق ، والقول قول ذي اليد . ولو قال أنا حر كان القول قوله (٣)

## الفرع الثاني

### مركز الرقيق في الإسلام

نتحدث في هذا الفرع عن حسن معاملة الرقيق والمساواة بين الحر والعبد .

#### ١ § - حسن معاملة الرقيق :

أمر الإسلام بالاعتناء بالرقيق قبل عتقه وبره وإكرامه . فقد قرن الله الوصية

(١) تفسير المنارج ٢ ص ١١٦ .

(٢) الشافعي : الأم - الجزء السادس ص ٢٦٣ ، السرخسي : المبسوط ج ٧ ص ١٧٢ ، رشيد رضا الوحي المهدى ص ٢٥٦ ، انظر أيضاً د. محمد إبراهيم صالح : السياسة الخيرية رسالة دكتوراه بكلية الشريعة سنة ١٩٣٦ ص ١٣٧ .

(٣) المرخسي : شرح السير الكبير ج ٣ ص ١١

بالرفيق بالوصية بالوالدين والأقربين ، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قول السيد (عبدى أمتى) وأمره أن يقول (فتاى وفتاى وغلامى) وأمر أن يطعموهم بما يأكلون ويلبسوهم بما يلبسون ، ويعينوهم على خدمتهم إن كلفوهم ما يغلبهم كما فى حديث أبى ذر فى الصحيحين وغيرهما وكان يوصى بالنساء وما ملكك الايمان حتى فى مرض موته الى أن لحق بالرفيق الاعلى صلى الله عليه وسلم وسأله ابن عمر كم أعف عن الخادم ؟ قال (اعف عنه كل يوم سبعين مرة) وهذا مبالغة أى كما أذهب (١) .

ولقد أمر الإسلام بحسن معاملة الرقيق إلى حد أن كره الفقهاء التفريق بين الاخوين حين يكونان رقيقين فى يد سيدهما ويريد بيع أحدهما فاستحبوا ألا يفعل كيلا يفرق بين الاخوين ويوقع الوحشة فى قلبيهما (٢) .

كما قرر الله الأمر بحسن معاملة الرقيق بوجوب عبادته وعدم الشرك به وبوجوب البر بالوالدين فقال تعالى : واهبوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكك أيمانكم أن الله لا يحب من كان غتلاً فخوراً ، (٣) .

وقال النبي عليه الصلاة والسلام (اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم) (٤) .

وقال (إخوانكم خولكم أى خدمكم وعبيدكم ، جعلهم الله تحت أيديكم فى كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس) (٥) ولا تسكفوه ما يغلبهم فإن كلفتموه فأعينوه .

(١) تفسير المنار ج ١١ ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٢) نظام الحكم فى الإسلام محاضرات للشيخ أحمد هريدى لطلبة الدكتوراة بجامعة القاهرة ص ١٣ .

(٣) سورة النساء : آية ٣٦ .

(٤) رواء أحمد وأبو داود وابن ماجه ، الشوكانى : نيل الأوطار ج ٧ ص ٣

(٥) ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٣٠٨ ، الفزائى : لأحياء علوم الدين ج ٣

ص ١٦٥ - ١٦٧

وقد طبق الخلفاء الراشدون هذه التعاليم وأخذوا أنفسهم بها (١).

وتوفيراً لاحترام الرقيق نهى الإسلام عن إيذاء السيد لرفيقه والتشيل به حتى إنه جعل العتق نتيجة لاعتداء المولى على عبده أى أنه يصبح حراً بطريقة تلقائية دون حاجة إلى حكم حاكم (٢) وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم (من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته عتقه) (٣).

## § ٢ - المساواة بين الحر والعبد

نبين فيما يلي مظاهر المساواة في الإسلام بين الحر والعبد :

(أولاً) في الحدود .

جعل الإسلام عقوبة اعتداء الحر على العبد كعقوبة اعتدائه على الحر حتى في حالة القتل ، فهري أبوحنيفة (٤) أن الحر يقتل بالعبد مستدلاً على ذلك بقول الله تعالى : وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس (٥) .

(ثانياً) في القصاص :

يقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل (٦)

(١) فيروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه لما سافر مع غلامه إلى بيت المقدس ليتفاوض مع البطرك في تسليم البلد عقب حصارها بجيش أبي عبيدة بن الجراح لم يكن معه هو وغلامه إلا ناقة واحدة ، فكانا يتناوبان ركوبها الواحد بعد الآخر إلى أن اقتربا من بيت المقدس ، وكان الدور للعبد ، فلم يستكشف خليفة المسلمين من أن يركبه ويسمى حنفة على قدميه ، ودخلا بيت المقدس على هذا الحال .

كما يروى عنه أيضاً أنه مر بمكة فرأى العبيد وقوفاً بيننا ساداتهم يأكلون، فنضب وقال لمواليهم مؤثماً: قوم يستأثرون على خدامهم ثم دعا الخدم فأكلوا مع السادة في جفان واحدة . (د. علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام ص ١٣٦) .

(٢) وهذا هو مذهب أحمد بن حنبل . انظر نيل المآرب للشيباني في شرح دليل

الطالب المقدسي ج ٢ ص ٩٨

(٣) الزيندى الشافعى المتوفى ٨٩٤هـ - ١٥٨٥م : تيسير الوصول ج ٣ ص ١٦٣

(٤) البدائع : لكسانى ج ٧ ص ٢٢٨

(٥) سورة المائدة : آية ٤٥ . (٦) سورة البقرة : آية ١٧٨ .

والقصاص في أصل اللغة يفيد المساواة فعني القصاص هنا أن يقتل القاتل لأنه في نظر الشريعة مساو للقتول فيؤخذ به ، فالغرض من الآية شرعية القصاص بالعدل والمساواة وإبطال ذلك الامتياز الذي كان للأقوياء على الضعفاء ، ولذلك قال ، الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ، أى أن هذا القصاص لا هوادة فيه ولا جور ، فإذا قتل حر حرّاً يقتل هو به لا غيره من سادات القبيلة ولا أكثر من واحد ، وإذا قتل عبد عبداً يقتل هو به لا سيده ولا أحد الأحرار من قبيلته ، وكذلك المرأة إذا قتلت تقتل هي ولا يقتل واحد فداه عنها ، خلافاً لما كانت عليه الجاهلية في ذلك كله . إذ كانت العرب تتحكم في ذلك على قدر قوة القبائل وضعفها ، فرب حر كان يقتل من قبيلة فلا ترضى قبيلته بأخذ القاتل بل تطلب رئيسها ، وأحياناً كانوا يطلبون بالواحد عشرة وبالانثى ذكراً ، وبالعبد حرّاً وإلا قاتلوا قبيلة القاتل وسفكوا دماء كثيرة . ولذلك جعل الإسلام القصاص على القاتل نفسه أياً كان لا على أحد من قبيلته . فما كانت عليه العرب في الثأر يبين هذا المعنى من الآية ، ولكن مفهوم اللفظ بحد ذاته وسياق مقابلة الأصناف بالأصناف يفيد أنه لا يقتل فريق بفريق آخر . وهو غير مراد على إطلاقه . فقد جرى العمل من زمن الرسول عليه السلام إلى الآن على قتل الرجل بالمرأة واختافوا في قتل الحر بالعبد فذهب أبو حنيفة وابن أبي ليلى وداود إلى أنه يقتل به إذا لم يكن سيده وذهب الجمهور إلى أنه لا يقتل به مطلقاً ، والاختلاف في قتل الرجل بالمرأة أضعف وهذه الخلافات زعم بعضهم أن الآية تسخأ .

وإنما منشأ الخلاف أدلة أخرى من السنة وغيرها والاعتبار بمفهوم المخالفة في الآية وعدمه ، والقرآن فوق كل خلاف .

فنطوق الآية لا مجال للخلاف فيه وهو أن الحر يقتل بالحر . . . وأما كون الحر يقتل بالعبد والرجل بالمرأة فهذا يؤخذ من لفظ القصاص ولا يعارضه مفهوم التفضيل ، فإن بعض أهل الأصول لا يعتبر المفهوم المخالف للنطوق ، وبعضهم يعتبره بشرط لا يتحقق هنا لما ذكره في سبب النزول منطبقاً على ما ذكرناه عن العرب (١) .

(١) تفسير المنار : السيد محمد وعبد رضا ج ٢ ص ١٢٢ وما بعدها .

قال المصنف: (١) في تفسير الآية : كان في الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء وكان لأحدهما طول على الآخر فأقسموا انفتان الحر منكم بالبعد والذكر بالأنثى ، فلما جاء الإسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية وأمرهم أن يتبارأوا ولا تدل على أن لا يقتل الحر بالبعد والذكر بالأنثى كما لا تدل على عكسه ، فإن المفهوم يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم .

وعلى ذلك فالرأى الراجح مساواة الحر بالبعد في الفصاص .

### ثالثاً : وفي الشهادة (٢) :

تجوز شهادة العبد في كل شيء إلا في الحدود وتجوز شهادة الأمة فيما تجوز فيه شهادة النساء روى ذلك عن علي وأبي رضى الله عنهما . قال أنس : ما علمت أن أحداً رد شهادة العبد . وبه قال عروة وشريح وإياس وابن سيرين وأبو ثور وداود وابن المنذر إلا أن عطاء ومجاهد والحسن ومالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة والشافعي وأبو عبيد يقولون إنه لا تقبل شهادته لأنه غير ذي مروءة ولأنها مبينة على الكمال لا تنبعض فلم يدخل فيها العبد كالميراث . وقال الشعبي والنخعي والحكم تقبل في الشيء اليسير .

ويرى ابن قدامة في المغني عموم آيات الشهادة وهو داخل فيها ويقول أنه من رجالنا وشيوخنا عدل تقبل روايته وقتياه وأخباره الدينية .

روى عقبه بن الحارث قال : تزوجت أم يحيى بنت أبي إهاب فجاءت أمة سوداء فقالت قد أرضعتكما فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ( وكيف وقد زعمت ذلك ؟ ) متفق عليه .

(١) البيضاوي من الشافعية القائلين بمفهوم المخالفة وما ذكره في سبب النزول أخرجه ابن أبي حاتم .

(٢) المغني : لابن قدامة ج ٩ الطبعة الثالثة ١٩٣ — ١٩٦

ابن حزم : المحلى ج ١ ص ٥٩٨ ، ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ٦٦

( ٢٣ — ١٠ بات )



وفى رواية أبي داود : فقلت يا رسول الله إنها لكاذبة قال ( وما يدريك  
وقد قالت ما قالت ؟ دعها عنك ) .

ويستطرد ابن قدامة فيقول (١) :

« ولأنه عدل غير متهم فتقبل شهادته كالحر . ولا نسلم أنه غير ذى مروءة  
فإنه كالحر ينقسم إلى من له مروءة ومن لا مروءة له وقد يكون منهم العلماء  
والصالحون والأتقياء .

ولا يصح قياس الشهادة على الميراث فإن الميراث خلافة للبوروث فى ماله  
ورحقوقه والعبد يخلف سيده فى ماله لأنه ما يصير إليه يملكه سيده فلا يمكن  
أن يخلف فيه الميراث . ولأن الميراث يقتضى التملك . والعبد لا يملك . ومبنى  
الشهادة على العدالة التى هى مظنة الصدق وحصول الثقة من القول . والعبد أهل  
لذلك فوجب أن تقبل شهادته أما شهادته فى الحد والقصاص فهناك رأيان :

الاول : تقبل شهادته . فيه لأنه حق آدمى لا يصح الرجوع عن الإقرار به  
فأشبهه الاموال .

والثانى : لا تقبل لأنه عقوبة بدنية تدرك بالشبهات فأشبهه الحد .  
وذكر الشريف وأبو الخطاب فى العقوبات كلها من الحدود والقصاص  
روايتين .

الاولى : تقبل لما ذكرنا ولأنه رجل عدل فتقبل شهادته فيها كالحر .

والثانية : لا تقبل وهو ظاهر المذهب لأن الاختلاف فى قبول شهادته فى  
الاموال نقص وشبهة فلم تقبل شهادته فيما يدرك بالشبهات ولأنه نافي الحال فلم  
تقبل شهادته فى الحد والقصاص كالمرأة .

أما عن جواز شهادة الامة فيما تجوز فيه شهادة النساء لأن النساء لا تقبل  
شهادتهن فى الحدود والقصاص ، وإنما تقبل فى المال أو سيبه والامة والحرة فيما  
عداهما فساوتهن فى الشهادة وقد دل عليه حديث عقبة بن الحارث (٢) .

(١) ابن قدامة : المرجع السابق .

(٢) ابن قدامة : المرجع السابق .

### رابعاً: وفي الزواج :

أباح الإسلام زواج الحر من الأمة<sup>(١)</sup> فيقول تعالى : « ولأنكحوا  
المشركين حتى يؤمنوا ولأمة مؤمنة خير من مشرك ولو أعجبكم ولا تنكحوا  
المشركين حتى يؤمنوا ، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك  
يدعون إلى النار والله يدعوا إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم  
يتذكرون » (٢) .

ويقول تعالى : « وأنكحوا الإياي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم » (٣) .  
وفد روى الترمذى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ( إذا جاءكم من ترضون  
دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير ) (٤) وكررها  
ثلاث مرات وذلك تنفيذا لقوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء  
بعض » (٥) .

والذى يقتضيه حكمه صلى الله عليه وسلم اعتبار الدين في الكفاءة أصلاً وبكلاً  
فلا تزوج مسلمة بكافر ولا عفيفة بفاجر ولم يعتبر القرآن والسنة في الكفاءة أمراً  
وراء ذلك فإنه حرم على المسلمة نكاح الزانى الخبيث ولم يعتبر نسباً ولا صناعة ولا غنى  
ولا حرفة فيجوز للعبد القن نكاح الحرة النسبية الغنية إذا كان عفيفاً مسلماً وجوز  
لغير القرشيين نكاح القرشيات ولغير الهاشميين نكاح الهاشميات والفقراء نكاح  
الموسرات (٦) .

وبذلك يقول الإمام مالك (٧) ويقول أبو حنيفة : إذا رضيت القرشية  
بالمولى ووافاه صداق مثلها أمر الوالى أن ينكحها فإن أبى أنكحها القاضى . وبمثل ذلك

(١) ابن القيم : زاد المعاد ج ٤ ص ١٢٣ ، السرخسي : شرح السيرة الكبرى ج ٣

ص ٩٧

(٢) سورة البقرة : آية ٢٢١ .

(٣) سورة النور : آية ٣٢ .

(٤) الترمذى ج ٢ ص ٢٠١ ، وابن ماجه في سننه ج ١ ص ٦٣٢ .

(٥) سورة التوبة : آية ٧١ .

(٦) ابن القيم . زاد المعاد في هدى حى . الباب ج ٤ ص ٤٢ .

(٧) ابن قدامة : المغنى ج ٥ ص ٤٨٢ .

قال الشافعي (١) والحجة قول الله تعالى : إنما المؤمنون إخوة .

وتنفيذاً لذلك توج النبي صلى الله عليه وسلم العلاقة بين الأحرار والرقائق ورفع قدر العبيد بأن خطب صلى الله عليه وسلم ابنة عمته زينب على مولاه زيد بن حارثة فأبى أحوها عبد الله بن جحش أن تكون قرشية هاشمية ، وهي فوق ذلك ابنة عم الرسول وأن تكون تحت عبد رقي اشتريته خديجة ثم أعتقه النبي ، ورأى في ذلك على زينب عاراً كبيراً ، وكان ذلك عاراً حقاً عند العرب كبيراً فلم تكن بنات الأشراف الشريفات ليتزوجن من موالد - وإن أعتقوا - لكن النبي يريد أن تزول مثل هذه الاعتبارات القائمة في النفوس على العصبية وحدها وهو يبدأ ذلك مع واحدة من أهله بنت عمته فيزوجها زيدا ويقبل الجميع فما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . وذلك حتى لا يكون لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى .

بل وأكثر من ذلك لم يجد النبي حرجاً في أن يتزوج صلى الله عليه وسلم من زينب بعد أن طلقها زيد بن حارثة ونزل في ذلك قول الله تعالى : فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً (٢) .

كما تزوجت أخت عبد الرحمن بن عوف ( وهي قرشية ) من بلال بن رباح مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حبشي كما زوج أبو حذيفة ( أحد كبار الصحابة ) بنت أخيه لمولاه وكذلك أعتق الحسين بن علي بن أبي طالب جارية له ثم تزوجها وعندما عاب عليه معاوية ذلك كتب إليه يقول ( قد رفع الله بالإسلام الخسيسة ووضع عنايه التقيصة . فلا لوم على امرئ مسلم إلا في أمر قائم وإماماً اللوم لوم الجاهلية ) (٣) .

وهكذا أقرت الشريعة الإسلامية أن يكون للرقائق أسرة بالمعنى

(١) ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٢٤ ، السرخسي : شرح السيد الكبير ج ٣ ص ٩٧

(٢) سورة الأنزاب : آية ٣٧ .

(٣) ابن عبد ربه العقد الفريد ج ٣ ص ٢٢٩ .

القانونى الكامل فللرقيق الذكر أن يتزوج من أمة وكذلك من حرة والإئمة أن تتزوج من رقيق أو من حر ، بنفس الأوصاف والشروط والمفود التى يتزوج بها الأحرار فيما عدا إشراف السيد على عقد زواج عبده أو أمته (١) .

كما جمعت الشريعة الإسلامية طلاق زوجة العبد من حقه هو لأم حرة مولاه فقد روى ابن ماجه فى سننه عن ابن عباس أنه قال : أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله ، سيدى زوجنى أمتة وهو يريد أن يفرق بينى وبينها فخصم رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر فقال ( يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمتة ، ثم يريد أن يفرق بينهما ؟ إنما الطلاق لمن أخذ بالساق ) ويقصد بذلك أن حق الطلاق فى هذه الحالة لا يكون إلا للزوج نفسه لا لسيدة (٢) .

#### خامساً : المساواة فى الولايات العامة :

يتمتع بمنصب الخلافة بالانفراد بالولاية وتقليد الولاة ولذلك يكون شرط الحرية معتبراً فيه (٣) وكذلك منصب الوزارة التفويضية إذ أن شروطها تتفق وشروط الخلافة . وعلى ذلك فلا يجوز تولية الرقيق هذين المنصبين .

أما الوزارة التنفيذية فيجوز أن يتولاها الرقيق . كما أجاز له الفقهاء كل منصب لا تكون الحرية شرطاً لولايته وذلك مادام أميناً عليه وكفؤاً له (٤) .

أما منصب القضاء فن شروطه الحرية لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنعه

(١) السرخسى : شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الطلمبة الأول ص ٣٠٧ .

د على عبد الواحد وفى . حقوق الإنسان فى الإسلام ص ١٣٧ .

(٢) زاد المعاد لابن قيم الجوزية على هامش ( المواهب اللدنية ) ص ٢٠٠ وما بعدها

وذكر ابن القيم مذاهب أخرى تبيح للسيد أن يطلق زوجة رقيقه وذكر أدلتها وهى عبارات مسندة لى ابن عباس وأبو حنبل ثم علق عليها بما نصه ( وقضاء رسول الله أحق أن يتبع ) والحديث السابق وإن كان فى استناده ما فيه فالقرآن يعصده وعليه عمل الناس .

ويقصد بالنصوص القرآنية قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن » وقوله ( وإذا طلقتم النساء قبلن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » فجعل الطلاق لمن نكح لأن له الإمساك وهو الرحمة .

(٣) المساورى المرجع السابق ص ٢٦

(٤) المساورى المرجع السابق ص ٢٦ ، السيوطى الأشباه والنظائر ص ٢٤٧

من انه قتل ولايته على غيره . إلا أن الرق لا يمنعه أن يفتى كما لا يمنعه أن يروى  
لعنه الولاية في الفتوى والرواية (١) .

وكذلك بشرط فيمن يلى ولاية المظالم وإمارة الأقاليم ما يشترط في ولاية  
العهد ووزارة النفويض . ومنها الحرية وعلى ذلك فلا يليها الرقيق (٢) .

وفي القتال يجوز للرفيق كما يجوز للحر القتال في سبيل الله بل يجوز لهما منح  
الأمان الخاص للمقاتلين (٣) وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ( المسلمون تتكافأ  
دمائهم وهم يد على من سواهم يسمى بذمتهم أدناهم - أى عبيدهم ) .

ويشترط أبو حنيفة في أمان العبد أن يكون مقاتلاً . وقد روى الفضل (٤)  
الرقاش قال حصرونا أهل حصن فكتب عبد أماناً في سهم ثم رمى إلى العدو فكتبنا  
إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فكتب إنه رجل من المسلمين وإن أمانه جائز  
وإنما علل بصحة أمانه لكونه مسلماً لا لكونه مقاتلاً .

ولكن أبا حنيفة رضى الله عنه قال : هذا العبد كان مقاتلاً لأن الرمي بالسهم  
من عمل المقاتلين وأمان المقاتل يصح عنده لكونه رجلاً من المسلمين .  
ولا خلاف عملاً بين الرأيين فإن الأمان يكون في جهة القتال وكل من فيها  
مقاتلون .

والرفيق أن يؤم الصلاة فقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خلف  
هولى له . كما يجوز له أن يؤم المصلين في صلاة الجمعة وإن لم تنعقد ولايته (٥) فقد  
ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ( اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل حبشى كان  
رأسه زبيبة ) .

(١) الماوردى المرجع السابق ص ٦٥

(٢) الماوردى المرجع السابق ص ٧٧

(٣) الماوردى المرجع السابق ص ٥٢

(٤) السرخسى . شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن ط ١ بالهند ج ٤ ص ١٧١

(٥) الماوردى المرجع السابق ص ١٠٢ - ١٠٣

وقد جاء في تفسير الإمام القسطلاني<sup>(١)</sup> قوله ( فيجوز أن يأتم الحر بالمعبد )

سادساً : المساواة في حق القاضي :

لم يفرق الإسلام بين الحر والعبد أمام القضاء بل يقف الفريقان أمام قاض واحد .

وللرفيق مقاضاة الحر بل إن له مقاضاة سيده في حالة إخلاله بواجباته المفروضة عليه من طعامه وشرابه وكنياته وزواجه والرفق به . وفي حالة عدم قبول المكاتبه والنسكول عنها بعد إبرامها أو الوفاء بها قبل ميادها وفي حالة إهتافه .

بل له أن يطلب من المال ما يمينه على عتقه ويرفع الأمر إلى القضاء في حالة هدم لإجابه إلى طلبه دون مسوغ شرعي<sup>(٢)</sup> .

### المبحث الرابع

#### الحرية الشخصية

تعنى الحرية الشخصية أن يكون الفرد قادراً على التصرف في شئون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو أى حق من حقوقه ، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره . ويقسمها بعض<sup>(٣)</sup> فقهاء الإسلام إلى حرية الذات وحرية المأوى وحرية الملك وحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التعليم .

ويقصرها غيرهم<sup>(٤)</sup> على حق الأمن فقط ، فيقولون أنه لا يحل في الإسلام

(١) القسطلاني : شرح جواهر البخاري ص ١٤٠ - ١٤١ باب إمامة المهدي والمولود .

(٢) الإمام مالك : الموطأ ج ٢ ص ٨٠٠ ، الماوردي : الحاوي الكبير ج ١ ص ٢١

ورقة ٢١٥

الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الفقه الاسلامي والقانون الروماني ص ٨٢

دكتور فؤاد عبد المنعم أحمد . مبدأ المساواة في الإسلام ص ١٢٤ - ١٢٥

(٣) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٣٠ .

(٤) الأستاذ أبو الأئمة المودودي : نحو الدستور الاسلامي ص ١٠٠

أن يطلب المرء حريته من غير أن تثبت عليه الجريمة وبسمح له بالدفاع عن نفسه .

وسنأخذ بالتقسيم التقليدي<sup>(١)</sup> مع إضافة ما هو لصيق بالشخص فتكون الحرية الشخصية هي ما يتعلق بالفرد نفسانياً وجسمانياً وبذلك يمكن تقسيمها إلى :

حرية الذات .

حرية الأمن .

حرية المأوى .

حرية القدور والرواح .

## المطلب الأول

### حرية الذات

عن الإسلام بتقرير كرامة الإنسان وعلو منزلته فأوجب احترام شخصيته وعد امتنانها إذ جعل أساس العقيدة الإسلامية عدم الخضوع لغير الله وذلك لب الكرامة الإنسانية كما ميزه بنعمة العقل تكريماً له وتعظيماً يقول الله تعالى :

— وإذ قلنا للملائكة أني جاءك في الأرض خليفة قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون<sup>(٢)</sup> — وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى فقلنا يا آدم إن هذا عدوك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى<sup>(٣)</sup> .

— يا أيها الذي آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا يحسبوا ولا يفتب بعضهم بعضاً<sup>(٤)</sup> .

(١) سنتحدث فيما بعد عن حق التعليم وحرية العقيدة والحقوق المالية وذلك في مباحث مستقلة .

(٢) سورة البقرة : آية ٣٠

(٣) سورة طه : الآية ١١٦ — ١١٧

(٤) سورة الحجرات : آية ١٢

— يا أيها الذين آمنوا لا يستخر قوم من قوم عسى أن يكونوا كافرين منهم ولا نساء من نسائه عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلبسوا أنفسكم ولا تتنازعوا بالالقاء بالنفس الفسوق بعد الايمان (١)

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

— أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال له عز وجل وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك . بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أثبت ، وبك أعاقب (٢)

وفي هذه النصوص ما يدعو إلى احترام الإنسان وتكريمه والحرص على مشاعره وبذلك يضع الإسلام الإنسان في أعلى منزلة وأسمى مكان حتى أنه اعتبر الاعتداء عليه اعتداء على المجتمع كله والرعاية له رعاية للمجتمع كله وليس بعد ذلك تقدير للكرامة الإنسانية . يقول الله تعالى :

ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً (٣) .

وتقرير الكرامة الإنسانية للفرد في الإسلام يتحقق أيأ كان الشخص حراً أم عبداً رجلاً أم امرأة غنياً أم فقيراً ففي حق ثابت لكل إنسان من غير نظر إلى لون أو جنس أو دين (٤) فقد مرت جنازة على النبي صلى الله عليه وسلم فوقف لها ، فقيل له إنها جنازة يهودي فقال النبي الكريم ( أليست نفساً ) (٥) .

ومن المحافظة على حرية الذات وحق الإنسان في الحياة الكريمة ما قرره الإسلام من أن اللقيط — وهو من لا أب ولا أم له — إذا وجد في الطريق

(١) سورة الحجرات : آية ١١

(٢) رواه الطبري في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة .

(٣) سورة المائدة : آية ٣٢

(٤) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٢٨

(٥) المرجع السابق ص ٢٩



أولى أى مكان ، يكون الالتقاط فرض كفاية على كل من يعلم به فإذا رآه جماعة ملق في طريق عام أو خاص وجب عليهم مجتمعين أن ياتقطوه ويؤووه بحيث إذا تركوه جميعاً من غير أخذه أثموا جميعاً أمام الله تعالى ، وكان عليهم تبعة هلاكه إذا هلك ، وإذا أخذه بعضهم سقط الحرج عن الباقين . فهو من فروض الكفاية .

وإذا كان الذى رآه واحداً يسكون عليه أن يؤويه ولا يتركه فهو فرض عين بحيث يأثم أشد الإثم إن تركه . وإن لم يكن للقيط مال فينبغى لوالى المسلمين أن ينفق عليه (١) .

وإذا كان الالتقاط واجباً . فيكون بالأولى إذا التقط لا يجوز أن يئخذ بعد الالتقاط لأن تركه حرام ابتداءً وانتهاءً لأنه إهلاك لنفس محرمة مصونة ولا عذر فى تركه قط (٢) .

وقد بلغ من حرص الإسلام على مصلحة الطفل الصغير ومراعاة كرامته الإنسانية أن قرر الفقهاء (٣) إلحاق الطفل الصغير بمن يحسن تربيته ولو كان غريباً .

فإذا كانت الأم متزوجة وسقط حقها فى الحضانة بهذا الزواج ، وأراد الولى من العصابات ضمه من القاضى فعلى القاضى أن يلاحظ ما هو أنفع للصغير غير مقيد فقد يكون الزوج الأجنبي أعطف عليه من عمه أو ابن أخيه وعلى ذلك يقيه منع أمه أو يعطيه للمصبة (٤) إن ثبت أنه لا أذى منه .

وتنفيذاً لهذه المبادئ نص القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٥٢ بشأن الولاية على النفس فى جمهورية مصر العربية على أنه إذا عرض الولى (٥) للخطر صحة أحد من

(١) الشافعى : الأم ج ٦ ص ٢٦٦

(٢) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : المرجع السابق ص ١٣٥

(٣) ابن عابدين من الحنفية . انظر تنظيم الإسلام للمجتمع للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٠٧ .

(٤) المصبة هم أقارب الطفل من جهة الذكور كأخيه الشقيق أو أبيه أو عمه .

(٥) الولى على الطفل هو الأب فإذا لم يوجد فالجد أبو الأب لأن الجسد أب عند عدم وجود الأب فإذا لم يوجد فالأخ الشقيق فالأخ لآبيه ثم الذكور من أولاد الأخ الشقيق ثم الذكور من أولاد الأخ لآبيه وهكذا .

تشملهم الولاية أو سلامته أو أخلاقه أو تربيته بسبب سوء معاملته أو سوء القدوة نتيجة الاشتغال بفساد السيرة أو الإدمان على الشراب أو المخدرات ، أو بسبب عدم العناية أو سوء التوجيه حكم بسلب الولاية ولا يشترط في هذه الحالة أن يصدر ضد الولي حكم بوجود هذه الأفعال (١)

كما قرر فقهاء الإسلام أن رضا أبوي الطفل فيما يضر بالصبي غير معتبر فوجوده كعدمه (٢) .

ولقد أمر الإسلام بالمحافظة على كرامة الإنسان حتى بعد وفاته وفي سبيل ذلك منع التمثيل بجمسته وأوجب تجهيزه وتكفينه فقال عليه السلام ( أياكم والمثلة ) ذلك أن أي تشويه يلحق جثة الإنسان يعتبر إهانة للإنسانية في ذاتها (٣) .

## المطلب الثاني

### حق الأمن

يعنى حق الأمر بكفالة سلامة الفرد في شخصه وعرضه وماله فلا يجوز الاعتداء عليه أو تحقيره أو تعذيبه سواء أكان ذلك من الدولة أو من الأفراد .

فقد أوجب الإسلام على الدولة حماية الفرد من الاعتداء والأذى ، وتوقيع العقوبات الزاجرة على كل من يقع منه ظلم أو تعد أو تجاوز حد في اقتضاء حق مشروع . وفي ذلك يقول الله تعالى :

— يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى . فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم (٤) .

(١) المادة ٣ من القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٥٣

(٢) السرخسي : شرح السير الكبير ص ٤٥

(٣) الأستاذ أبو زهرة : تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٣٠

(٤) سورة البقرة : آية ١٧٨

— وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية . مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا . فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة (١) .

— ويل لكل همزة لمزة (٢) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

— كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله (٣) .

— لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم فإن من يتبع هورة أخيه المسلم يتبع الله هورته (٤) .

— ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق (٥) .

— ما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم قسماً فأقبل رجل فأكب عليه فطمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بخرجون كان معه فخرج وجهه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ( تعال فاستقد ) فقال بل عفوت يا رسول الله (٦) .  
وتحقيقاً لذلك حد الإسلام حدوداً بأوامره ونواهيه وشرع لنجاسة هذه الحدود عقوبات ، بعضها مقدرة هي الحدود ، وبعضها موكل بتقديره إلى الأمير هو التعازير (٧) .

ولقد اتفقت كلمة الفقهاء (٨) على أن العقوبات في الحدود بما لا يثبت بالرأى والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص . وفي ذلك كفالة للحرية الفردية وتأمين من العدوان .

(١) سورة النساء : آية ٩٢ (٢) سورة الممتزة : آية ١

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة :

(٤) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر .

(٥) البخاري ، الشعب ( ج ٨ كتاب الحدود ص ١٩٨ )

(٦) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ٥

(٧) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٦٥ ، ٦٦

(٨) الأستاذ الفيلسوف محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ص ١٠٦ ،

ص ٢٠٩ وما بعدها انظر تطبيقه على ما قاله البخاري في حاشيته على أصول فخر الإسلام للزبدري .

أما التعزير فإنما يكون في المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة كن  
يسرق من حرز ولو شيئاً يسيراً أو يخون أمانته أو خيانة ولالة أموال بيت المال  
ومال اليتيم والوقوف أو يفتش في معاملته أو يطفئ المسكيات والميزار أو يشهد  
الزور أو يرتشى في حكمه أو يعتمد على رعيته . إلى غير ذلك من أنواع المحرمات  
فهؤلاء يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً بقدر ما يراه الوالي على حسب كثرة  
الذنب في الناس وقلة وعلى حسب حال المذنب وعلى حسب كبر الذنب وصغره .

وليس لأهل التعزير حد بل هو بكل ما فيه لإبلاغ الإنسان كأن يعزر به خطئه  
وتوبيخه والإغلاظ له أو بهجره وترك السلام عليه حتى يثوب أو هزل الأمر  
من الإمارة وقد يعزر الإنسان بالضرب وقد يصل التعزير إلى القتل .

على أن التعزير لا يجوز أن يبلغ أدنى الحدود (١) .

والحكمة في ترك تقدير العقوبة في التعزير للولاة اختلاف هذه المعاصي  
باختلاف الزمان والمكان والبيئة فمن العدالة أن يترك أمر تقدير عقوبتها للولاة  
والحكام ليضعوا لكل منها ما يناسبه على ضوء الظروف التي قد تدعو إلى التخفيف  
أو التشديد (٢) .

كما اتفقوا في النهي عن العدوان إلا على ظالم ، وفي الأمر بأن يكون الاعتداء  
على الظالم مماثلاً لاعتدائه لا يزيد (٣) .

١ . وجميع ما في كتاب الله وسنة رسوله من النهي عن الظلم والإيذاء للفرد تأكيده  
لحق الأمن وأمان للإنسان من أذى غيره (٤) .

ذلك أنه لا يحل للرجل أن يكون ذمياً على ظلم فإن التعاون نوعان : تعاون  
على البر والتقوى والجهاد وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين  
فهذا مما أمر به الله ورسوله . ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أهوان الظلمة

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٦١ وما بعدها .

(٢) إبراهيم الشهاوي : الحسبة في الإسلام ص ١٢٢

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية ص ١٠٧ ، وابن تيمية : الحسبة ص ٥٧ .

(٤) الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية ص ٣١

فقد ترك فرضاً على الاعيان أو على الكفاية متوهماً أنه متورع والثاني تعاوان على الإثم والمدوان كالإعانة على دم مصوم أو ضرب من لا يستحق الضرب ونحو ذلك فهذا الذي حرمه الله ورسوله (١) .

كما أن الحماية الواجبة على الدولة الأفراد ليست مقصورة على مظاهر الحياة الملبوسة فقط كالاشخاص والممتلكات . ولكنها تشمل كذلك كرامة الفرد وشرفه وحرمة بيته (٢) .

لذلك منع الإسلام التعرض للأفراد بغير الحق والعدل وبمقتضى القانون وفي حدوده وبالإجراءات المقررة له .

وقد سجل الإسلام قبل غيره من النظم مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية لحرم معاقبة الفرد عن أفعال كانت مباحة وقت إتيانها (٣) .

وذلك بمقتضى قول الله تعالى :

— وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولا (٤) .

— عفا الله عما سلف (٥) .

وقد بلغ من حرص الإسلام على تجنب إرهاب الناس والتعسف بهم ما أوجبه على الولاة من تجنب الإجحاف في تحصيل الضرائب لأن الظلم يؤدي إلى خراب العمران وهلاك الرعية (٦) فلا يجوز أن يضرب في تحصيل الجزية أو يعذب من يجب عليه بإيقافه في الشمس أو تعليق الأحجار في رقبة . فالفساد

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٢٦

(٢) محمد أسد : متهاج الإسلام في الحكم ص ١٥١

(٣) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ١١٢٤

انظر أستاذنا الدكتور الطهاوي : عمر بن الخطاب ص ٢٠٣ — ٢٠٤ في تفسيره لسلك عمر بن الخطاب على ضوء لفظ المبدأ .

(٤) سورة الإسراء : آية ١٥

(٥) سورة المائدة : آية ٩٥

(٦) أبو يوسف : الخراج ص ١٠٥ وما بعدها

فى مثل هذه الامور يؤدى الى حراب العمران ونسوب مصادر بيت المال فقد نهى الشارع عن مثل هذه الامور بقوله :

« ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها » (١) ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التعذيب بقوله :

( إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس فى الدنيا ) (٢) .

وقد اهتم الإسلام بتقرير الكرامة الإنسانية فقد منع عمر بن الخطاب الولاة من أن يضربوا أحداً إلا أن يكون ذلك بحكم قضائى عادل . كما أمر بضرب الولاة الذين يفعلون ذلك بمقدار ما ضربوا رعاياهم . بل إنه فى هذا السبيل منع الولاة من أن يوجهوا سباً لاي أحد من الرعية ، ووضع لذلك عقوبة ، منها أن يضرب الشخص الذى سبه الوالى واليه .

فيروى أن عمرو بن العاص رعى مسلماً بالنفاق فشكا الرجل إلى عمر ، فأمر بأن يعاقب عمرو بأن يضربه المشتوم ، وأصر الرجل على تولى العقاب حتى تمكن منه ثم عفا عنه (٣) .

#### (١) سورة الاحزاب : آية ٥٦

(٢) . أبو عبيد : الأموال من ٤٢ . ومن تطبيقات ذلك أن عدى بن أرطاة عامل عمر بن عبد العزيز كتب إليه يسأله فى توقيع بعض العذاب على الممتنعين عن أداء مستحقات الخزانة العامة ذلك أن بعض الناس لا يؤدّون ما عليهم من خراج حتى يمسهم شيء من العذاب . فكتب إليه عمر منكرأ ذلك . أما بعد فالعجب كل العجب من استئذانك لماهى فى عذاب البعير كما فى جنة لك من عذاب الله . وكأن رضى ينجيك من سخط الله . إذا أتاك كتابى هذا فن أعطاك فاقبله عفواً ، ولأ فأحمله . فوالله لأن يلقوا الله محبنا بأنهم أحب لى من أن ألقاهم بمنايهم والسلام ( أبو يوسف الخراج ص ١١٩ ) .

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة - تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٣٠

وقد حدد فقهاء الإسلام (١) الإجراءات الواجبة الاتباع نحو الأفراد في حالة اتهامهم بالأفعال المحرمة كدعوى القتل وقطع الطريق والسرقة والقذف والعدوان وذلك أثناء محاكمتهم .

فقد قسم الفقهاء المدعى عليهم إلى ثلاثة أقسام :

— فإما ألا يكون المتهم من أهل تلك التهمة .

— وإما أن يكون معروفاً عنه أنه فاجر من أهلها .

— وإما أن يكون مجهول الحال لا يعرف الوالي والحاكم حاله .

فإن كان من غير أهل التهمة : لم يحجز حبسه إتفاقاً ، فإذا أثبتت براءته ، اختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين أحدهما أنه يعاقب صيانة للعدالة أهل الشر والعدوان على أعراض البراءة .

وإما إن كان المتهم مجهول الحال : لا يعرف ببر ولا جور . فهذا يحبس حتى ينكشف حاله عند عامه علماء المسلمين .

وقال الإمام أحمد : قد حبس النبي صلى الله عليه وسلم في تهمة وذلك حتى يتبين للحاكم أمره .

وفي جامع الخلال عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة يوماً وليلة .

والأصول المتفق عليها بين الأئمة توافق ذلك ، فإنهم متفقون على أن المدعى إذا طلب المدعى عليه الذي يسوغ إحضاره وجب على الحاكم إحضاره إلى مجاس الحكم حتى يفصل بينهما .

وإذا كان المتهم معروفاً بالجور : كالسرقة وقطع الطريق والقتل . ونحو ذلك .

فحبس هذا أولى من المجهول .

(١) ابن القيم : الطرق الحسكية في السياسة الشرعية ص ١٠١ وما بعدها .

- ٢٦٩ -

والقول الراجح وهو قول أكثر العلماء أن المتهم يحبس و لا يضرب لكن حبس المتهم عندهم أبلغ من حبس المجهول (١) .

والحبس الذي يأخذ به الشرع الإسلامي هو تعريض المتهم إلى أن يفصل القاضي بينه وبين خصمه ، فليس هو تعذيباً أو إرهاباً .

ومفاد ذلك أن الإسلام حدد إجراءات المحاكمة تحديداً دقيقاً حتى لا يضرب متهم أو يعذب وذلك محافظة منه على حق الأفراد في الأمن . ولا يبيح الإسلام التضييق على المتهم لدفعه إلى الاعتراف بل إنه ليؤكد يتلمس الأسباب لتبرئة المتهم وذلك تبعاً لمبدأ المقرر ( ادراء الحدود بالشبهات ) (٢) .

ولذلك فمن المبادئ التي وضعها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، عدم الأخذ بإقرار الخائف .

ومن المأثور عنه قوله في هذا الخصوص ( ليس الرجل بما مون على نفسه إن أجمعه أو أخفته أو حبسته أن يعترف على نفسه ) (٣) .

ذلك أن الإسلام نهى عن التعذيب والمثلة حتى ولو كان ذلك في السكب المعقور فكيف الأمر إذا وقع ذلك على المسلم (٤) .

وقد بلغ من اهتمام الإسلام بالمتهمين في قضايا أنه يوجب أن يجرى عليهم روايت شهرية تدفع إلى المحتاجين منهم شهراً شهراً سواء أكانوا من الرجال أو النساء ، فوق كسوتهم صيفاً وشتاء كما يوجب حسن معاملتهم وعدم تعذيبهم (٥) .

، وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب (٦) في كتاب بعثه إلى ولاته : لا تدع في سجونكم أحداً من المسلمين في وثاق لا يستطيع أن يصل قائماً ولا تيين في

(١) ابن القيم : المرجع السابق ص ١٠٤

(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : العقوبة ص ٢٢٢

(٣) أستاذنا : الدكتور الطاوي : عمر بن الخطاب ص ٣٣٥

(٤) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب الإسلامية ص ٢٩

(٥) أبو يوسف : الخراج ص ١٥١

(٦) أبو يوسف : الخراج ص ١٥٠



قيد إلا رجلاً مطلوباً بدم ، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم ) .

ومن نصوص الإمام الغزالي للولاية (١) : ينبغي ألا تقنع برفع يدك عن الظلم لكن تهذب ظلماتك وأصحابك وعمالك وندامك فلا ترضى لهم الظلم ، فأنت تسأل عن ظلمهم كما تسأل عن ظلم نفسك . على أن حق الإنسان في الحرية الشخصية يقف عند حده الاعتداء على حق غيره أو الاعتداء على النظام العام والآداب . فإذا ما تعدى هذا الحد وقفت حرمة عن اختيار أو عن إجبار . ومثال الاعتداء على حق الغير ما يوضحه حديث النبي صلى الله عليه وسلم بقوله :

( مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها . فكان الذين في أسفلها إذا استقوا مروا على من فوقهم . فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركهم وما أرادوا هلكوا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً (٢) ) .

فهنا يكون التدخل في حرمتهم الشخصية ومنعهم من التصرف في نصيبهم واجباً على الجماعة درءاً للهلك الذي يصيب الجميع بتصرفهم .

ومفهوم ذلك أن الحرية الشخصية في الإسلام ليست مطلقة بل تحدّها حريات الآخرين والنظام العام والآداب .

فقد شاهد عمر بن الخطاب رجلاً يتبختر ويمشي مشية قبيحة لاثليق بالرجال ، فأمره أن يتركها فأبى وزعم أنه لا يطيق تركها . فجلده ، وعاد بعد جلده للتبختر فجلده مرة أخرى . ثم مضت أيام . وجاءه الرجل وقد ترك تلك المشية القبيحة ودعا له : جزاك الله حيراً يا أمير المؤمنين . إن كان إلا شيطاناً أذهب الله بك (٣) .

(١) الغزالي : التمر المسوك في فرائع الملوك ص ١٥٠

(٢) البغاري ( طالشب ) المجلد الأول . الجزء الثالث . كتاب الشهادات ص ٢٣٧

(٣) أستاذنا الدكتور الطحاوي : عمر بن الخطاب ص ٩٨ ، العقاد . عبقرية عمر :

سلسلة كتب الهلال العدد ٢٥ ص ١٢٠

وقد كانت العقوبة على فعل جناه مخالفاً لما نهي عنه القرآن الكريم :  
« ولا تمش في الأرض مرحاً » فما كان عمليته

وسمع مرة عن نصر بن حجاج وتشبيب النساء به فحسن صورته وجمال شعره  
فأحضره وأمر بحلق شعره فزاده ذلك حسناً وزاد إعجاب النساء به فلم ير عمر  
مسيلاً إلى منع الفتنة به إلا نفيه من المدينة إلى البصرة ، وهو أيضاً له ضاحف  
هطاه (١) .

والقيد على الحرية الفردية هنا كان بداحي رعاية المصلحة العامة التي تقوم في  
رعاية الحرية الفردية وذلك تحقيقاً للأصل العام ( دفع الضرر مقدم على جلب  
المنفعة ) وقد كان نفيه دفعاً لضرر افتتان النساء به فهو مقدم على جلب المنفعة  
بالمحافظة على حرته ومع ذلك فقد عوضه مالياً عن ذلك .

## المطلب الثالث

### حرمة المأوى

تشمل حرمة المأوى التي كفلتها الشريعة الإسلامية مبادئ ثلاث :  
— حق كل فرد في منزل يسكنه .

— تقرير حرمة هذا المسكن فلا يجوز للدولة أو للأفراد الاعتداء عليه .

— عدم جواز التناقص والتجسس على أسرار البيوت وهتك أستارها .

### § ١ — حق السكن

أوجب الإسلام على الدولة توفير السكن لجميع الأفراد فللقادر منهم أن  
يستقل بسكنه ومن هجن فعلى الدولة تدبير السكن المناسب له .

وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم (٢) : فرض على الأغنياء من أهل كل بلد

(١) أستاذنا الدكتور الطاوي : عمر بن الخطاب ص ٩٥

(٢) ابن حزم : المحلى ج ٦ ص ١٥٦

أن يقوموا بفرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات ، ولا في سائر أموال المسلمين بهم . فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لا بد منه ، ومن اللبائن للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يقيمهم من المطر والصيف والشمس وحيون المارة .

وبذلك يؤكد ابن حزم مسئولية الدولة عن كفالة حق المأوى .

كما ورد في الفقه الإسلامى (١) أنه إذا كان هناك من لا يجد مأوى في حين أن بعضاً من الناس يملكون سكناً يزيد عن حاجتهم فعلى الحاكم إسكان هؤلاء جبراً على المالك .

ويشترط ابن حزم شروطاً في المسكن هي أن يبق ساكنه المطر في الشتاء وهو الصيف وحيون المارة . وفي ذلك محافظة على كرامة الفرد في بيته — وهو موضع أسراره — فلا يجوز أن يكون بحيث تطلع عيون المارة على عوراته .

## § ٢ — حرمة المسكن

فإذا ما وجد المأوى فلا يجوز لكأن من كان أن يقتحم هذا المأوى على صاحبه ويدخله إلا بإذنه ولو كان الخليفة نفسه وفي ذلك يقول الله تعالى :  
« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم . وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم » (٢) .

فذلك أمر صريح بعدم دخول بيت أى إنسان إلا أن يؤذن له وهذا الأمر ملزم لكل أجنبى عن البيت ، حاكماً كان أو فرداً عادياً ولم يقف الإسلام عند هذا الحد . بل إنه كفل حرمة المسكن حتى بالنسبة للصغار والخدم مع أنهم من أهل البيت وذلك تقريراً لحسن الآداب . يقول الله تعالى :

(١) ابن تيمية : الحسبة ص ٥٣

(٢) سورة النور : آية ٢٨ ، ٢٩

و يا أيها الذين آمنوا استأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة . ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض . كذلك بين الله لكم الآداب والله عليم حكيم ، (١) .

فقد راعى الله سبحانه أن هناك أوقافاً يجمع فيها الناس التماساً للراحة فيتنخمفون من ملابهم ، ولا يحبون أن يعالغ عليهم أحد وهم على هذه الحال ولو كانوا أولادهم أو خدمهم فأمر بوجوب الاستئذان في هذه الأوقات حفظاً للكرامة وصوناً للحياء .

و تقرير حرمة المسكن يشمل أيضاً عدم الاستيلاء عليه أو هدمه جبراً عن صاحبه .

فقد أمر الخليفة عمر بن الخطاب بإعادة جزء من بيت أحد المصريين إلى ابن عمرو بن العاص وإلى مصر قد استولى عليه وضمه للمسجد كما فعل الخليفة عمر ابن عبد العزيز مثل ذلك عند ما أمر بإعادة منزل إلى مالكه . وكان وإلى الشام قد استولى عليه وضمه إلى المسجد الأموي (٢) .

## § ٢ - حظر التجسس على المسكن

حظر الإسلام التجسس والتلصص على المسكن لتتبع عورات الناس فقال الله سبحانه : ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً ، (٣) .

ولا يباح التجسس حتى ولو كان لتحقيق هدف مشروع فالوسيلة تأخذ حكم الغاية . فإذا كانت الغاية مشروعة وجب أن تكون الوسيلة إليها مشروعة (٤) .

(١) سورة النور : آية ٥٨

(٢) خالد محمد خالد : عمر بن عبد العزيز ص ١٩٥

(٣) سورة الحجرات : آية ١٢

(٤) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٧ -

ولم يفتأ عمله الخليفة عمر بن الخطاب (١) مع الفتية الذين كانوا يعافرون الخنزير في منازلهم فتسور عليهم الخليفة الخائض وكشف معصيتهم فواجهوه بقولهم : يا أمة المؤمن عصىنا الله في واحدة وأنت في ثلاث : فأنه يقول « ولا تجسسوا » وأنت تجسس على عينا ، والله يقول « وأتوا البيوت من أبوابها » وأنت صعدت من الحدار ونزلت منه ، والله يقول « لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » وأنت لم تفعل ذلك . فمما عر عنهم ولعل في ذلك تأكيداً لحرمة المسكن .

والذي يراه أن الخليفة أهدر عقوبة الجاني ليطلان إجراءات الضبط وتسور حائط المنزل والدخول بغير استئذان وهي مخالفات لمبدأ الشرعية ترتب عليها إهدار العقوبة .

ونفهم من ذلك أن الاستئذان المطلوب هنا هو استئذان صاحب البيت . وليس استئذان سلطة من السلطات . والخليفة نفسه - وهو من كان يمثل السلطات كلها - هو الذي قام بالإجراء فلم يكن محتاجاً لاستئذان سلطة أخرى (٢) .

ولقد نفذ الإسلام إلى أبعد من ذلك احتراماً لحرمة المسكن فلم يكتف برعايته من حيث عدم الاعتداء عليه وتحريم اقتحامه والدخول إليه بدون استئذان . بل إنه حرم محاولة التلصص واختلاس النظر من خلال فرجات الأبواب والمنافذ لعلك أصرار من في المنزل .

ذلك أن الحرية الشخصية عزيزة على الشارع الإسلامي وهو حريص على حمايتها وكما لها .

(١) أستاذنا الدكتور الطماوي . المرجع السابق ص ١٢٦

(٢) وينبغي الأستاذ العقاد على ذلك فيقول وإذا كان عمر يستحق الإشادة في هذا الموقف إذ صدع بالأمر ورجع فوراً عن توفيق العقاب حينما ووجه بنصوص القرآن التي لا تقف في صفه فإن ما يستحق التقدير هو النظام الإسلامي الذي ألزم الخليفة باحترام حرية الناس في مساكنهم .

(العقاد : عبقرية عمر . ص ١٤٦ وما بعدها) .

فقد ورد في سنن البيهقي (١) وغيره عن أنس بن مالك أن أعرابياً أتى باب النبي صلى الله عليه وسلم فألقم عينه خصاصه الباب ، فبصر به النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ عوداً محدداً فوجأ عين الأعرابي فانقمع فقال ( لو ثبت لفقات عينك ) وفي رواية أخرى قال ( إنما جعل الاستئذان من أجل البصر ) .

وفي الصحيح من حديث أبي هريرة (٢) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( من أطلع في بيت قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه فلا دية له ) .

فإلى هذا الحد يقدر الإسلام حرمة المسكن حتى أنه يهدر الفخاير والديرة لمن اعتدى عليها .

ولقد كان من واجب المحتسب (٣) في الكوفة أنه لم يترك مؤذناً يؤذن في منار إلا معصوب العينين من أجل ديار الناس وحريمهم كما منع المحتسب انتهاك حرمة البيوت ومنع التجسس على الناس لكشف ما لم يظهر من المحظورات .

## المطلب الرابع

### حرية الغدو والرواح

كفل الإسلام للفرد حريته في التنقل من مكان إلى مكان كما يشاء ، كما منع التزاحم في الطريق تأميناً لهذه الحرية ولئلا يؤدي ذلك إلى عرقلة انتقال الناس في غدوهم ورواحهم .

كما أجاز للأفراد السفر إلى خارج الدولة والعودة إليها دون عائق . وقد جاء تقرير هذه الحرية بالكتاب والسنة وبقول الخلفاء والفقهاء ومعلمهم فقد كان العرب قوماً أصحاب تجارة لذلك كانوا يذهبون إلى الشام وإلى اليمن لممارسة تجارتهم ويعودون إلى مكة وقد جاء ذكر هاتين الرحلتين في القرآن الكريم يقول الله تعالى :

(١) البخاري ( ط الشعب ) كتاب الديات من ١٣ الجزء التاسع

(٢) البخاري ( ط الشعب ) المجلد الثالث - ٥ - كتاب الديات من ١٣ الجزء التاسع -

(٣) السقطي : نهاية الرتبة في طلب الحسبة من ٨٠ ٢٤٤٠

و لإيلاف قريش إيلافهم . رحلة الشتاء والصيف . فليعبدوا رب هذا البيت .  
الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ، (١) .  
وقد دعا القرآن المسلمين لأن ينتشروا في الأرض ابتغاء الرزق في التجارة .  
فمن دأب التجارة الانتقال هنا وهناك . يقول الله تعالى :  
و فإذا مضيت الصلاة فانثشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا  
الله كثيراً لعلكم تملحون ، (٢) .  
هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه  
واليه النشور ، (٣) .  
كما أمر الله سبحانه المسلمين بالهجرة طلباً للحرية . يقول تعالى :  
و إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين  
في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم  
جهنم وساءت مصيراً ، (٤) .  
كما دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى السفر في طلب العلم وذلك بقوله ( اطلبوا  
العلم ولو في الصين ) (٥) .  
وتأكيداً لحسن استعمال الطرق في الغدو والرواح يقول النبي عليه الصلاة  
والسلام : ( إياكم والجلوس في الطرقات . قالوا : يا رسول الله مى يجالسنا ما لنا  
منها بد قال : فإن كان ذلك فأعطوا الطريق حقها . قالوا : وما حقها ؟ قال غصن  
البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) (٦) .  
وبذلك عمل النبي على عدم مزاحمة الطريق بجلوس الناس فيها إذ أنها مخصصة  
للغدو والرواح . فلما بين الصحابة أنهم اعتادوا هذا الجلوس سمح لهم به بشرط  
انتفاء إيذاء الناس سادياً ومعنوياً .

(١) سورة قريش : آيات من ١ — ٤

(٢) سورة الجمعة : الآية ١٠

(٣) سورة الملك : آية ١٥

(٤) سورة النساء : آية ٩٧

(٥) ابن ماجة : المقدمة باب ٢٢ ، الفزالي : إحياء علوم الدين باب العلم ص ١٥ ،

ورواه البيهقي في المدخل . (٦) البخاري كتاب الاستئذان باب ٢ .

كما خفق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أياساً من سلة باند ه لـ آه معترضا الطريق ثم منحه عطاء (١) .

وهكذا حافظ عمر على تيسير سبيل المرور والغدو والرواح للناس بأن منع أياساً من اعتراض الطريق . ثم رأى أن يعرضه عن الخفقة التي خفقها له بالدرة بما منحه من مال .

كما قرر الفقهاء أنه لو شهد مسلمان على رجل أنه بنى داره هذا في طريق المسلمين أمره الإمام بهدمها حتى يعيدها طريقاً كما كانت . ومعلوم أن في الطريق حق لكل أحد (٢)

ومن وصايا الخليفة عمر بن عبد العزيز لكفالة حق الغدو والرواح خارج للدولة قه له ( افتحوا للمسليين باب الهجرة (٣) ) وقوله :

(دعوا الناس تتجر بأموالها في البر والبحر ولا تحولوا بين عباد الله وما يشبههم (٤))  
وقد كان المحتسب يعمل على كفالة حق الغدو والرواح فكان لا يجهز لأحد لإخراج جدار داره أو دكانه فيها إلى الممر المعبود وكذلك كل ما فيه أذى أو لإضرار على السالكين كالميازيب الظاهرة من الحيطان في زمن الشتاء وبجاري الأقدار الظاهرة من الدور في زمن الصيف إلى وسط الطريق بل يأمر المحتسب أصحاب الميازيب أن يجعلوا عوضها سهلاً يحفروا في الحائط مكساً يجري فيه ماء السطح وكل من كان في داره مخرج للأقدار إلى الطريق فإنه يكافه سده في الصيف ويحفر له في الدار حفرة يجتمع فيها (٥) .

(١) ذلك أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب صر في سوق المدينة فرأى أياساً من سلة معترضاً في طريق ضرب فخقه بالدرة وقال له ( أمت عن الطريق يا ابن سلة ) ثم دار الحول ولفيه في السوق وفسأله : أردت الحج هذا العام ؟ قل نعم . فأخذ بيده حتى دخل البيت وأعطاه ستمائة درهم وقال له : يا ابن سلة ، استعن بهذه واعلم أنها من الخفقة التي حققتك بها عام أول . قال أياس يا أمير المؤمنين ما ذكرتها حتى ذكرتها . فأجابه عمر . أنا واة .  
ما نسبها ( المقاد عبقرية عمر من كتب الهلال العدد ٢٥ ص ٢٠٩ )

(٢) السرحسى . الشرح السبع الكبير ص ٣ ص ٦٣

(٣) خالد محمد خالد - عمر بن عبد العزيز ص ٢٠٩

(٤) خالد محمد خالد المرجع السابق ص ٢٠٩

(٥) الشيرى . نهاية الرتبة في طلب الحسبة فصل - في انصر في الأ-واق والطرق .



كما ينبغي أن يكون بجاني السوق لإفريزان يمشى عليهما الناس في زمن الشتاء إذا لم يكن ملبطاً ، ولا يجوز لأحد في السوق إخراج مصطبة دكانه عن سمت أركان السقائب إلى الممر الأصلي لأنه هدون على المارة يجب على المحتسب إزالته والمنع من فعله لما في ذلك من حقوق الضرر بالناس (١) .

وكذلك يمنع المحتسب طرح السكناسة على جوار الطريق وتبديد قشور البطيخ ورش الماء بحيث يخشى منه الزلق والسقوط وكذا إرسال الماء من المزاريب المخرجة من الحائط إلى الطرق الضيقة فإن ذلك ينجس الثياب ويضيق الطريق وكذا ترك مياه الطرق والأحوال في الطرق من غير كسح فذلك كله منكر وليس يختص به شخص معين فعلى المحتسب أن يكلف الناس القيام بها (٢) .

على أن حرية الانتقال قد ترد عليها بمض القيود إذا ما اقتضى ذلك الصالح العام وذلك لبراعى الصحة أو الأمن العام أو الآداب العامة .

فقد قال النبي ﷺ ( إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه ، وإذا جمعتم به وأنتم خارجه فلا تدخلوه ) (٣) .

فتقييد حرية التنقل كان لمصلحة عامة هي عدم نشر الوباء .

وجاء في الفكر السامى للحجوى أن عمر بن الخطاب منع كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلا برخصة .

فقد روى الطبري عن الشعبي (٤) أن عما زاد الدين صيانة والفقهاء صراحة زمن عمر أنه كان منع المهاجرين وكبار الصحابة الخروج والانتشار في الأقطار التي

(١) الشيرازي المراجع السابق .

(٢) ابن الإخوة القرشي : معالم القرية في أحكام الحسبة . فصل منسكرات الأسواق .

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوي : عمر بن الخطاب ص ١٦٤

فقد ظهر الطاعون في عمواس عندما كان جيش المسلمين بقيادة أبي عبيدة قادماً إليها من القادسية . فأرسل أبو عبيدة إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يفتيه بذلك فأرسل إليه عمر يأمره ألا يدخل المدينة وألا يخرج منها أحد حتى ينتهى الوباء . وجاء ذلك تنفيذاً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم المشار إليه .

(٤) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٠ .

فتحت فما كان يسمح لهم من مفارقة المدينة إلا برخصة منه مؤقته . ثم ورد  
فكانوا أهل شوره وبسبب ذلك قل الخلاف وتدمير الإجماع في كثير من المسائل .  
فكان هذا القيد بما تمليه المصلحة العامة من جمع كبار الفقهاء والعلماء  
في عاصمة الخلافة ليسهل تبادل الرأي وتيسير المشورة وهذه ضرورة اقتضت  
ذلك القيد .

فلما اتسمت الدولة الإسلامية في عهد عثمان رضي الله عنه ، سمح بالسفر  
والانتشار في الارض حتى ينتشر العلم في البلدان فمادت حرية التنقل إلى  
سيرتها الأولى .

ويلاحظ أن هذا القيد كان في فترة مؤقته وبالنسبة لفئة معينة فلا ينطبق على  
باقي الناس . ولا ينفذ في جميع الأزمان . فالضرورة — كما يقول الأصوليون —  
تقدر بقدرها ، فإذا ما انتهت الضرورة وجب العودة إلى الوضع الأصلي .

وأخرج الخليفة عثمان أباذر من المدينة إلى الشام ثم نفاه إلى الربذة لما طالت  
معارضة أبي ذر لسياسة عثمان ومعاويه وبقي بالربذة حتى مات غرباً ، وبلغ عثمان  
موته فاستغفر له ، وضم أهله إلى عياله (١) .

وقد كان نفي عثمان لأبذر باعثة الصالح العام على ما رآه الخليفة ، حتى لا ينضم  
لأبذر في معارضته كثيرون فتكون الفتنة . ومن أجل ذلك ذهب أبو ذر إلى  
الشام حين أمر أن يذهب إلى الشام ، وسار إلى الربذة حين أمر أن يسير إلى  
الربذة ، وقال : أمرت أن أطيع وإن أمر على عبد مجذع . وقال للذين طلبوا إليه  
أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية : لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل  
لما عصيت . وشيبه بذلك ما سبق أن ذكرناه من نفي عمر لنصر بن حجاج من  
المدينة لما وجد أن النساء قد يفتتن به بجماله . فكان ذلك باعثة الحفاضة على  
الآداب العامة .

كما قرر الإسلام النقي عقوبة للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض

(١) د . طه حسين : الفتنة الكبرى ( عثمان ) ص ١٦٥

فسادا ويقطعون الطرق على الآمنين ، فيقول تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم » (١) .

وقد روى الشافعي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قطاع الطرق :  
إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا ، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض . وهو قول كثير (٢) من أهل العلم كالشافعي وأحمد وهو قريب من قول أبي حنيفة رحمه الله .

وقد قيل في النفي هو تشريدكم فلا يتركون يأذون في بلد وقيل هو حبسهم وقيل هو ما به الإمام أصلح من نفي أو حبس أو نحو ذلك (٣) .

كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضى بالنفي تمييزاً في المخشين إذ نفاهم من المدينة (٤) .

كما عزر الصعابة بالنفي وأشهرهم في ذلك عمر بن الخطاب فقد عزر صديقاً بالنفي إلى البصرة وأمر بهجره فكان لا يكلمه أحد حتى مات (٥) .

ومن القيود على حرية الإقامة ما ورد من حظر دخول الكفار مكة وعدم إقامة أهل الذمة من اليهود والنصارى وكذلك المجوس بالجزيرة العربية (٦)

(١) سورة المائدة : آية ٣٣

(٢) ابن تيمية : السياسة الفرعية ص ٤١

(٣) ابن تيمية : المرحع السابق ص ٤٣

(٤) السرخسي المبسوط ج ٩ ص ٤٥

(٥) إبراهيم دسوقي الشهاوى . الحسة في الإسلام ص ١٣٥

(٦) قال الحافظ بن حجر في الفتح المقصود بالجزيرة العربية مكة والمدينة والجماعة وما حوالها . وقال الشافعي جزيرة الرب التي أخرج عمر اليهود والنصارى منها مكة والمدينة وما حوالها .

يقول الله تعالى من سورة براءة : يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ، (١) .

فقد نزلت سورة براءة بعد أن عاد النبي صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوك إذ كان الروم قد جهزوا جيوشهم قبيل هذه الغزوة على أطراف الجزيرة العربية التي كان وجود المشركين فيها تهديداً دائماً للعقيدة الإسلامية .

كما كان في الجزيرة جماعات من أهل الكتاب : اليهود والنصارى انخرعت عن كتابها ومنهم من كان شوكة في ظهر المسلمين يحرضون عليهم ويحالفون أعداءهم وينكثون عهودهم مع المسلمين فضلاً عن وجود المنافقين في صفوف المسلمين يظهرون الإسلام وهم حرب عليه .

ولذلك نزلت سورة براءة معلنه كشف هؤلاء المستترين ونابذة إليهم لتحديد موقفهم تأميناً للدعوة الوليدة وتخليصاً للجزيرة العربية من الكائدين والمنافقين ومنهية العهود بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين المشركين في الجزيرة كافة بعد إنظارهم أربعة أشهر أو انتهاء مدة العهود المحددة (٢) .

وفد بينت الآيات أسباب هذا الإجراء ضد المشركين بما قدموا للمسلمين من لئداء وبما يحملون لهم من ضغن وغل وما يبيتون لهم من شر وبنسكتهم عهودهم وأيمانهم مع النبي صلى الله عليه وسلم (٣) يقول الله تعالى :  
والا يقاتلون قرماً نسكتوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة ، (٤) .

هدف لإجلائهم عن الجزيرة هو تأمين المعسكر الإسلامي من يكيدون له ويتربصون به الدوائر ويخونون معه اليهود ويحيكون له الدسائس من داخل

(١) سورة براءة : آية ٢٨

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . الكتاب ٣٢ ( ط الشعب ) ص ٢٩٠٣

ابن كثير : تفسير القرآن العظيم الكتاب ٢٢ ( ط الشعب ) ص ٤٥

(٣) القرطبي . المرجع السابق ص ٢٩٢٥ ، ابن كثير : المرجع السابق ص ٦٥

(٤) سورة براءة : آية ١٣

معسكره حتى يتمكن من مواجهة أعدائه خارج الجزيرة وهو مطمئن إلى مؤثرته .  
وتنفيداً لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روت عائشة رضي الله عنها  
( لا يترك بحزيرة العرب دينان ) (١) .

كما أجلى عمر أهل الذمة من الحجاز فلحق بعضهم بالشام وبعضهم بالكوفة  
وأجلى أبو بكر قوماً فلهقوا بخيبر (٢) .

على أن بعض الفقهاء يرون أن عدم إقرار المشركين وأهل الذمة على البقاء  
بالجزيرة إنما يقصد به وجودهم كجماعات لأن تكتلهم هو علة إخراجهم .  
أما وجودهم كأفراد فليس محظوراً فبرى الحنفية (٣) أن قرارهم بالحجاز يجوز  
مطأه إلا المسجد . وعن مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة أو مسافرين (٤) .

وقال الشافعي لا يدخلون الحرم أصلاً إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين (٥)  
والنظر فيما تعود عليهم به منقته (٦) وكذلك يجوز دخولهم لاداء رسالة أو طلب  
صلح أو مهادنة أو حل جزية أو نحو ذلك من الأسباب فيعطيه الإمام أو نائبه  
أما ما داموا مترددين في دار الإسلام وحتى يرجعوا إلى ما منهم وموطنهم (٧)  
وكذلك إذا طلبوا أن يسمعوا كلام الله . يقول الله تعالى :

« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه  
ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٨) .

وهكذا يقرر النظام الإسلامى الحرية الشخصية بأوضح معانيها مادامت في  
حدود الحق والعدل والخير .

(١) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ٧٣

(٢) الشوكاني : المرجع السابق ص ٧٤

(٣) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ٧٣

(٤) القرطبي الجامع لأحكام القرآن . الكتاب ٣٢ ( ط الشيب ) ص ٢٩٤٣

(٥) الشوكاني : المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥

(٦) القرطبي : المرجع السابق ص ٢٩١٥

(٧) ابن كثير : المرجع السابق ص ٥٦

(٨) سورة التوبة : آية ٦

فإذا ما تعارضت الحرية مع الحق أو العدل، الخ، وقفت رعايته لها .  
تحقيقاً للبدء العام من تقرير الحريات العامة كما سبق أن ذكرنا (١) .

## المبحث الخامس

### حرية العقيدة

يقصد بحرية العقيدة أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين، فلا يكون لغيره حق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقد به بوسيلة من وسائل الإكراه .

ولما يكون له حق دعوته إليه بالانقياد بدليل العقل وتبليغه للناس ويقصد بها أيضاً حق الدفاع عن عقيدته إذا أريد فتنه عنها بالقوة . ليقابل القوة بمثلاً عند القدرة عليها (٢) .

ولقد بدأت دعوة الإسلام كفاحاً من أجل حرية العقيدة . فما ان قامت عقيدة التوحيد حتى قاومها المشركون وحاربوها بما اضطروا المسلمين إلى الهجرة بعقيدتهم مرة إلى الحبشة وأخرى إلى يثرب وعذبوا وفتنوا حتى أذن الله لهم أن يدافعوا عن عقيدتهم . يقول الله تعالى : أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز ، (٣) .

وإن نظاماً يقوم على الدفاع بالسيف عن حرية العقيدة ليدل أوضح دلالة على تقديسه لهذه الحرية وكفالتها للناس ووضعها في أعز مكان من أسسه ومبادئه .

(١) انظر أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوي : عمر بن الخطاب ص ٣٨٦ وما بعدها .

(٢) عبد المتعال الصمدي : الحرية الدينية في الإسلام ص ٦ ، ٧ .

(٣) سورة الحج : الآية ٣٩ - ٤٠ .

— ٣٨٤ —

ولذلك فإننا نرى أن المكان الصحيح للتحدث عن حرية العقيدة أن تكون  
أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة قاعدة الأساس .

لأننا آثرنا أن نتحدث عنها طبقاً للترتيب الذي ألزمه الفقه القانوني  
للحريات العامة . وهو ما اتبعناه في القسم الأول من هذا البحث . ليكون التنسيق  
كاملاً بين ترتيب الحريات العامة في كلا القسمين .

وسنتحدث عن حرية العقيدة في المطالب الآتية :

- حرية الاعتقاد الديني .
- حرية المناقشات الدينية .
- حرية ممارسة الشعائر الدينية .
- القيود على حرية العقيدة .
- مشروعية القتال في الإسلام .
- الردة .

## المطلب الأول

### حرية الاعتقاد الديني

ظهرت رسالة الإسلام في مجتمع لا تعتمد فيه العقائد على الدليل العقلي بل كانت  
العقائد تقوم على تأويل وتفسير وإدهاش بالمعجزات أو إلهام بالخيالات . فكانت  
منازع العقول في العلم ومضارب الدين في الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر  
القلوب على طرق نقيض . إذ كان القائلون على الدين قلباً ينحون في بيانهم نحو  
الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه  
نظام الكون (١) .

كما كانت الكنيسة الكاثوليكية تفرق بين نوعين من أتباعها فهي تعطى

---

(١) الإمام الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢١ وتلك هي الفاظ الإمام .

الفساوسة الحق في الاطلاع على أدلة خصومهم لكي يردوا عليها ولهذا الفرض  
أجازت لهم قراءة كتب الخارجين على الدين .

أما غير الفساوسة فقد حرم عليهم الاطلاع على شيء من ذلك إلا بإذن خاص .  
فهي تعترف بأن الوقوف على حجة الخصم يفيد الاساندة والاثمة ولسكنها  
تحرم ذلك على غيرهم . فهي تخول الخاصة من أسباب التهذيب العقلي ما لا تخول  
العامة . وإن كانت تحرم على الفريقين التمتع بالحرية الفكرية (١) .

جاء الإسلام فلم ينح هذا المنحى بل دعا إلى لبذ كل ما لا يقبله العقل فيقول  
الله تعالى على لسان نبيه « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن » (٢) .  
فلا تسمح الشريعة الإسلامية للإنسان أن يؤمن بشيء إلا بعد أن يفكر  
فيه ويعقله (٣) .

حتى أن النبي في إعلانه لوحداية الله لم يقصر الأمر على المعجزات والخوارق  
بل دعا الناس إلى أعمال الفكر وإنفاذ البصيرة وبعد ذلك من شاء فليؤمن  
ومن شاء فليكفر .

ولذلك يعيب القرآن على قوم أن كانت عقائدهم تقليداً لغيرهم دون وهي  
أو تفكير ، فيقول الله تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا  
عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (٤) .

وبعد ذلك البيان إلى ضرورة التفكير والتبصر لاختيار العقيدة الصحيحة  
التي يقتنع بها الإنسان ، أوضح القرآن في جلاء أنه « لا إكراه في الدين » . قد  
تبين الرشد من الغي » (٥) .

ولذلك خاطب الله رسوله الكريم مبينا له مهمته قائلا :

- (١) جون ستيوارت ميل : حول الحرية ( من سلسلة اخترنا لك العدد ٦٤ من ١٧٣ ) ٧٤
- (٢) سورة يوسف : الآية ١٠٨
- (٣) عبد القادر هوذ : اللعرب الجنائي الإسلامى ج ١ من ٢٦
- (٤) سورة البقرة : آية ١٧٠
- (٥) سورة البقرة : آية ٢٥٦



« فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » (١) .  
« ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى  
يكونوا مؤمنين » (٢) .

وقد اتخذت الشريعة الإسلامية أسلوباً هلياً لحماية حرية العقيدة . هذا الأسلوب  
يتضمن طريقتين (٣) .

الأول : إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء . فليس لأحد  
أن يكره غيره على اعتناق عقيدة ما أو تركه أخرى .

الثاني : إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته . وألا يقف  
موقفاً سلبياً . ولو أدى الأمر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر يكفل حرية العقيدة  
ويستطيع فيه إعلان عقيدته . فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه  
قبل أن يظلمه غيره . وارثك لئماً عظيماً . وحققت عليه كلفة العذاب .

أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها . قال تعالى  
« إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كتمت قالوا كما مستضعفين في  
الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها . فأولئك مأواهم جهنم  
وساءت مصيراً . إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة  
ولا يهتدون سبيلاً فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً » (٤) .

وبما يؤكد رعاية الإسلام لحرية العقيدة ونفى الإكراه فيه أن معظم أئمة التفسير  
على أن سبب نزول آية « لا إكراه في الدين » أنه كان لدى بنى النضير من يهود  
المدينة أولاد من أبناء الصحابة ربوهم وهودوهم ، فلما أمر النبي صلى الله عليه  
وسلم بإجلاء بنى النضير لتوالي إيذائهم للمسلمين أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم  
ويكرهوهم على الإسلام فنزلت الآية « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي »

(١) سورة الفاشية : آية ٢١ ، ٢٢

(٢) سورة يونس : آية ٩٩

(٣) عبد القادر هود . التفسير الجنائى الإسلامى ج ١ ص ٣١ ، ٣٢

(٤) سورة النساء : آيات ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩

فقال النبي عليه السلام ( قد خير الله أصحابكم فإن اختاروكم فهم منهم وإن اختاروكم فهم منكم ) (١) .

وهذا دليل على رد الإسلام للإكراه الديني ولو كان ذلك في سبيل اعتناق عقيدته .

وحرية الاعتقاد في الإسلام لا سيطرة لأحد عليها سواء أكان حاكماً أو مرشداً أو معلماً أو زعيماً أو رب أسرة . وفي ذلك يقول الله تعالى لنبيه إبراهيم محدثاً عن والديه :

« وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا » (٢) .

وبذلك هدم الإسلام بناء السلطة الدينية للفرد وعما أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله وجود . إذ أن الشريعة الإسلامية لم تدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً .

كما أن الإيمان يحلر المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله فليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد (٣) .

ولقد حرص الإسلام على كفالة الأمن والسلام لأصحاب العقائد الأخرى والحفاظ على عليهم . ووصاياهم في ذلك كثيرة . يقول الله تعالى :

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (٤) .

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج ١ ص ١١٧

(٢) سورة لقمان : آية ١٥

(٣) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ص ١٢٤

(٤) سورة المتحنة : آية ٨

وتحقيقاً لذلك عاش الذميون في الدولة الإسلامية لا يتعرض أحد لعقيدتهم ولا يكرهون على ترك دينهم . إذ المبدأ العام الذي يقرره الإسلام قول الله تعالى :  
 « لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ » (١) وقول النبي الكريم :  
 « اتركوهم وما يدينون لهم مالتا وعليهم ما علينا » (٢) .

كما جاء في وصايا النبي صلى الله عليه وسلم لقادة جيوش المسلمين في القتال  
 ( لا تقتلوا امرأة ولا صبيفاً ( أى أجيراً ) ولا تقتلوا الولدان وأصحاب الصوامع  
 ( أى الرهبان ) .

وقد أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم عهداً لأهل نجران في اليمن بأنها وحاشيتها  
 في جوار الله وذمة رسوله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم . لا يغير أسقف  
 من أسقفيتهم ، ولا راهب من رهبانيتها ، ولا كاهن عن كهناتته ، ومن سأل حقاً  
 منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين (٣) .

كما جاء في عهده لليهود حين قدم المدينة :

( وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين . لليهود دينهم وللمسلمين دينهم  
 وموالاتهم وأنفسهم . إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يرتفع ( أى يهلك ) إلا نفسه  
 وأهل بيته (٤) .

ويرى بعض الفقهاء (٥) التفرقة بين الذمي (٦) والحربي (٧) في تمتعه بحرية العقيدة .  
 فبالنسبة للحربي : يرى جمهور الفقهاء أن إكراه الحربي على الإسلام أمر

(١) سورة الكافرون : آية ٦

(٢) الكاساني : البدائع ج ٧ ص ١٠٠ وج ٢ ص ٣٧

(٣) أبو يوسف : الخراج ص ٧٢

(٤) ابن القيم : زاد المعاد — ج ٢ ص ١٤٦ ، ابن هشام : السيرة ج ١ ، ص ٥٠٢

(٥) انظر أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي : الإكراه بين القرينة والقانون  
 مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٠ العدد الثاني يونيو سنة ١٩٦٠

(٦) القمي هو المعاهد من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام — محمد  
 ابن الحسن : شرح السير الكبير ج ١ ص ١٦٨

(٧) الحربي هو المقيم في دار الحرب من غير المسلمين .

واجب - ويستدلون على ذلك بقول الله تعالى « فإذا السلح الأشر الحرم فاقتلوا  
المشركين حيث وجدتموهم وخذروهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن  
تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة تفلوا سيئهم إن الله غفور رحيم » (١) .

ففي ذلك وجوب إكراه المشركين - وهم الجرييون - ولو أدى الأمر  
إلى قتلهم حتى يعتنقوا الإسلام ويعملوا بتعاليمه . وذلك امتثالاً لقول الله تعالى :  
« وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (٢) .

ويعنى ذلك وجوب قتال الجريين حتى تذهب الفتنة - وهى الشرك -  
بقرينة « ويكون الدين كله لله » . ويستدلون على رأيهم أيضاً بالحديث الشريف :  
( أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد حصم من نفسه  
وما له إلا بحق ) (٣) .

ووجب حمل الناس فى الحديث على الخصوص وإرادة المشركين دون الموم  
لأن غير المشركين لا يجبرون على الإسلام متى دفعوا الجزية وذلك بمقتضى قول  
الله تعالى .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله  
ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن  
يد وهم صاغرون » (٤) .

فقتال أهل الكتاب غاية إعطاء الجزية لا إسلامهم كالمشركين ، فعموم الآية  
الأولى مخصص بالآية الثانية .

(١) سورة التوبة : آية ٥

(٢) سورة الأنفال : آية ٣٩

(٣) البخارى ج ١٠ ص ١٣ ، ج ٩ ص ١١٥

(٤) سورة التوبة : آية ٢٩

ويرى فريق من الفقهاء أنه لا يجوز إكراه الحربى على الإسلام أو إجباره حتى يدخل فيه ويستدلون على ذلك بالآيات ، لا إكراه فى الدين ، .

• ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، .

والآيات العديدة التى تنفى الإكراه فى الدين .

ويردون على قول ابن عباس الذى ورد فى سنن أبى داود بأن آية — لا إكراه فى الدين — نزلت فى أهل الكتاب . بأن المبرة بموم اللفظ لا بخصوص السبب .

كما يردون على دعوى الجمهور الذين يقولون بأن آية • لا إكراه فى الدين ، وآية • فذكر إنما أنت مذكر ، منسوختان بالآيات التى وردت فى سورة براءة التى تدل على وجوب قتال الحربيين حتى يسلبوا . إذ أن سورة براءة آخر ما نزل من القرآن . والمتأخر ينسخ المتقدم . يردون على ذلك بأنه لا يلجأ إلى القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين النصين . وهنا يمكن الجمع بينهما لأن الآيات التى تنفى الإكراه فى الدين متوجهة إلى الناس جميعاً . ما لم يعتدوا على الدهوة الإسلامية . أما إذا رفعوا السلاح فهذا مجال إعمال آيات القتال . ولا شك أن إعمال النصوص كلها أولى من إعمال بعضها ، خاصة وأن ذلك هو ما يتماشى مع روح الإسلام ، التى تدعو إلى التسامح مع أصحاب الأديان الأخرى (١) .

كما يردون على تفسير كلمة الفتنة بأنها الشرك بقولهم إن حمل الفتنة على الشرك بعيد عن معناها وبعيد عما سار عليه القتال مع مشركى مكة وغيرهم . إذ أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل مكة ليكن المسلمين من الحج إلى بيت الله الحرام وتطهيره من الأصنام لا ليكره أهلها على الإسلام . يؤكد ذلك أنه لما أمكنه الله منهم نادى بالأمان قبل حصول الفتح بالفعل . قائلًا : ( من دخل الكعبة

(١) محمد رشيد رضا : تفسير المنار للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٢٥٦ ، د . الشافعى

عبد الرحمن : مصادر تملك الأرض بدون مقابل ص ٣٩ .

فهو آمن ومن دخل داره وأغلقها عليه فهو آمن . ومن دخل دار أب سفيان فهو آمن (١) .

فإنه صلى الله عليه وسلم لم يجبر أحداً من أهلها على الإسلام . إذ بقي منهم نفر يلبثون بضعا وثمانين لم يسلموا (٢) .

ويقولون إن التفسير الصحيح لكلمة الفتنة هو اضطهاد الناس لأجل دينهم حتى يتركوه . وهذا ما يقصده القرآن حين يأمر أتباعه بالقتال لمنع هذا الاضطهاد (٣) .

وبالنسبة للذى : يرى الأحناف ما عدا قاضيه خان جواز إكراهه على الإسلام واعتبار إسلامه صحيحاً وذلك عملاً بقول الله تعالى : وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً (٤) .

كما استدلوا بالقياس أيضاً فقالوا إن الذى كالحربى فسكاً جاز إكراه الحربى على الإسلام واعتباره منه جاز إكراه الذى واعتباره منه .

وفى ذلك يقول محمد بن الحسن : لو أن نصرانياً أكره على الإسلام حتى يسلم كان مسلماً وإن رجع إلى النصرانية لم يترك وأجبر على الإسلام . فإن أبى أن يسلم حبس حتى يسلم ولا يقتل للشبهة التى دخلت لأننا لا نعلم من سره ما يعلم (٥) .

والنصراني يشمل الذى والحربى لأنه مطلق لم يقيسد . وقد صرح السرخسى بعدم التفرقة فقال : الذى فى هذا - يعنى فى صحة إسلامه مكرهاً - والحربى سواء عندنا (٦) .

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٣ ، ٤ ص ٤٥٣

(٢) الحرية الدينية فى الإسلام : الشيخ عبد المتعال الصعبدى ص ٣٨

(٣) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار للإمام الشيخ محمد عبد ج ١١ ص ٢٥٥

(٤) سورة آل عمران : آية ٨٣

(٥) انظر أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى . المرجع السابق ص ٤١٥ ، ٤١٦

(٦) انظر أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى . المرجع السابق ص ٤١٥ ، ٤١٦

ويرى الجمهور ومعه قاضيتان من الاحناف عدم جواز إكراه الذمي والمستأمن على الإسلام . وعدم اعتبار إسلامهما لو أسلما مكرهين عملاً بقوله تعالى « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » والمراد بالدين هنا الملة والعقيدة بقرينة قوله تعالى « قد تبين الرشد من الغي » وعملاً بقول علي بن أبي طالب في الذميين ومن في حكمهم ( أمرنا أن نتركهم وما يدينون ) والأمر هنا صادر من النبي صلى الله عليه وسلم .

ولإكراههم على تبديل دينهم بالدخول في الإسلام لم يكن تركاً لهم وما يدينون .

ويردون على رأى الاحناف بأن آية « وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرها » يراد بالإسلام فيها الانقياد والخضوع بدليل لفظ السموات . وبذلك لا تصلح هذه الآية دليلاً للأحناف على دعوهم (١) .

كما يردون على الاستدلال بالقياس بأنه قياس مع الفارق ، فإن الحربى لا يؤمن جانبه فلا بد من إكراهه على الإسلام ليسلم ويعمل بتعاليمه فيؤمن شره . أما الذمي فهو مأمون الجانب للعهد الذى بين المسلمين وبينه . وفى حالة نقضه عهده تسقط ذمته ويمامل معاملة الحربىين .

### الرأى الذى نراه

وبعد عرض الرايين ، نرى أن الإكراه على العقيدة منفي في الإسلام سواء بالنسبة للذى أو الحربى لقوة الحجج ، التى ساقها الفقهاء إثباتاً لهذا الراى .

وتأكيداً لذلك لم ينقل لنا للتاريخ حادثة واحدة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته أكره فيها أحد على اعتناق الإسلام .

(١) أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى . المرجع السابق ص ٤١٦

## المطلب الثاني

### حرية المناقشات الدينية

كفل الإسلام حرية النقاش الديني ومقارعة الحججة بالحجة وصولاً إلى الحقيقة .  
حتى تكون العقيدة تابعة عن اقتناع كامل حر .

ولذلك أرسل الله سبحانه الأنبياء مبشرين ومنذرين ، معلين ومبينين .  
لهلاك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة .

وكانت هذه سبيل الأنبياء جميعاً . فقام إبراهيم عليه السلام يبطل دعوى  
الوهية البشر بوسائل الإقناع .

« ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال لإبراهيم ربي  
الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس  
من المشرق . فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدي القوم  
الظالمين » (١) .

كما أرسل موسى وهارون عليهما السلام إلى فرعون لينافساه الرأى ويقارعه  
الحجة ، فقولاً له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى » (٢) .

ويقول الله تعالى « وقال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن  
يقول ربي الله . وقد جاءكم بالبينات من ربكم » (٣) .

كما كان محمد صلى الله عليه وسلم يدعو للدين الجديد بين القبائل ويناقش الكفار  
لإقناعهم فيقول لهم ( أولو أخبرتكم بعير وراء هذا الجبل أكنتم مصدقاً ؟ قالوا  
نعم ما جربنا عليك من كذب . قال : فإننى نذير إليكم بين يدي عذاب شديد ) .  
ويقول الله تعالى « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم . فقل تعالوا ندع

(١) سورة البقرة : آية ٢٥٨

(٢) سورة طه : آية ٤٤

(٣) سورة هافر : آية ٢٨



أبناءنا وأبناءكم ونساء ما ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين (١).

« يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » (٢).

« قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (٣).

« هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » (٤).

« قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا » (٥).

« فلي نظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب . إنه على رجعه لقادر » (٦).

« قل إني نهيته أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتبع أهواءهم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين . قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستمعلون به . إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (٧).

وهكذا كان أسلوب المناقشات الدينية كما بينه القرآن ليكون الإيمان عن تفكير وامتناع .

ولقد جعل الإسلام واجباً على المسلمين إظهار معالم دينهم للناس وإبلاغ الرسالة إليهم ، بل إن المسلم يكون آنماً إذا كتمه عنهم ولم يعمل على نشره وإبلاغه إليهم فإن كان خيراً أجابوه إليه وإن كان شراً دلوه على ما فيه من شر دليلاً بدليل وإقناعاً بإقناع بالحجة والبرهان (٨).

(١) سورة آل عمران : آية ٦١

(٢) سورة آل عمران : آية ٧١

(٣) سورة البقرة : آية ١١١

(٤) سورة الأنعام : آية ١٤٨

(٥) سورة سبأ : آية ٤٦

(٦) سورة الطارق : الآيات من ٥ - ٨

(٧) سورة الأنعام : الآيات ٥٦ ، ٥٧

(٨) الشيخ عبد المتعال الصبيدي : الحرية الدينية في الإسلام ص ٦

وأسلوب الإسلام في ذلك :

« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (١) .

« وجادلهم بالتي أحسن » (٢) .

وهذا الأسلوب الذي قرره الإسلام لحرية المناقشة . أرسل النبي صلى الله عليه وسلم كتيبه إلى الملوك وغيرهم يناقش فيها الدين الجديد ويدعوهم إلى إتباعه (٣) .

وحرية المناقشة الدينية والحوار في شئون العقيدة مكفولتان للمسلمين ولغير المسلمين . ما دام ذلك في حدود النظام العام ولا يدعو إلى الفتنة ولا يثير الشقاق .

ولقد كانت هناك مواقف للنقاش والحوار . اشترك فيها النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه من الصحابة مع الكفار من قريش يمدى فيها كل من الطرفين وجهة نظره . كما حدث مثل ذلك بين المسلمين وبعضهم البعض يتناقشون في أمور تتعلق بالعقيدة ولم يقل أحد بحظر هذا النقاش أو تحريم هذا الحوار .

فقد خرج قوم من الخوارج على علي رضي الله عنه وخالفوا الأمة في اعتقادهم وقد رأى الخليفة عمر بن عبد العزيز في عهده حقهم في أن يكون لهم إقتناعهم ولم ينس واجبه في احترام هذا الحق . كما رأى واجبه في منحهم فرصة التعبير عن رأيهم بصوت مرتفع ما دام نشاطهم يقتصر على النقاش والمناظرة . ولا يتحول إلى عمل إرهابي . بقصد سفك دماء مخالفيهم في العقيدة . فما كادت إحدى هذه الفرق تتمرد في أول أيام خلافته حتى أرسل إلى زعيمها يقول : أما بعد فقد بلغني

(١) سورة النكوت : آية ٤٦

(٢) سورة النحل : آية ١٢٥

(٣) ومن ذلك ما كتبه النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل ملك الروم يقول :

(بسم الله الرحمن الرحيم — من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد : فأني أدعوك بدعاية الإسلام . أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين . يا أهل الكتاب نعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نعرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله . فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ) .

سورة آل عمران : آية ٦٤ ( ابن قيم الجوزة : زاد المعاد في همدى خير المباد

ص ٣١ وما بعدها ) .

أنك خرجت غضاً لله ولرسوله ، ولست أولى بذلك مني . فلم أناظرك فإن يكن الحق معناتك حل فيه وإن يكن الحق معك تراجع أنفسنا ونظر في أمرنا . فلما قرأ الزعيم الشار هذا الكتاب التي سلاحه وأرسل مبعوثيه إلى الخليفة لإجراء حوار حول ما بينهما من قضايا وكانت عاقبة هذا الحوار أن ألقت الفرقة المتمردة سلاحها وعادت إلى الحق (١) .

وبذلك انتصر الخليفة المسلم لحرية الإقناع وحرية المناقشات الدينية في الأمور الكبرى . فعلى الرغم من معرفته بفساد الكثير من منطق الخوارج وحججهم لم ير القوة سيلاً لدحض هذا المنطق وإسكاته ، بل اعتمد على الحججة الأقوى والمنطق الآنجح لإظهار الحق على الباطل .

ومن المناقشات الدينية الكبرى التي دارت بين المسلمين وكفار قريش ما حدث في الحديبية إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من المدينة قاصداً مكة للعمرة ومعه أصحابه . وعند الحديبية ترجل الركب للراحة وأوقدت قريش سهيل ابن عمرو . وقالوا له أئت محمداً فصالحه . ولا يكن في صلحه إلا أن يرجع هنا حامه هذا . فوالله لا نتحدث العرب هنا أنه دخلها علينا ضوة أبداً . وقد جرى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين سهيل بن عمرو نقاش كان يمس شئون العقيدة الإسلامية بالإسكار ولكن ذلك لم يغير من صبر النبي ولا من عزمه صلى الله عليه وسلم (٢) .

(١) خالد محمد خالد : عمر بن عبد العزيز من ٧٣ ، ٧٤

(٢) ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا علياً بن أبي طالب ليكتب العهد فقال له

(اكتب باسم الله الرحمن الرحيم) فقال سهيل : أمسك ، لا أحرف الرحمن الرحيم بل اكتب باسمك اللهم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( اكتب باسمك اللهم ) ثم قال ( اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو ) فقال سهيل : أمسك : لو شهدت أنك رسول الله لم أقانك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله ... ) ثم كتب بقية العهد . د. محمد حسين هيكل : حياة محمد من ٢٤٣ وما بعدها .

واقعد كل ذلك درساً من رسول الله صلى الله عليه وسلم علم به صحابته أن لا يضيّقوا ذرعاً بالنفّاش في شئون العقيدة ، وأن لا يفرضوا عقيدتهم على الناس بالقوة ، وكان ذلك من توجيهات الله سبحانه لنبيه فقد ذهب عمر بن الخطاب وقد ضاق صبره إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أعقاب انتهاء المحادثات يخدمه عن سبب صبره على مهيل فقال له النبي ( أما عبد الله ورسوله ولن أحالف أمره ولن يضيّعني ) .

## المطلب الثالث

### حرية ممارسة الشعائر الدينية

كفل الإسلام لمخالفيه في العقيدة حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية كما كفله لاتباعه وذلك في حدود النظام العام ، وحسن رعاية الآداب وترك لهم حرية التعامل والتقاضى فيما ينصل بالعقائد متى كان ذلك مشروعاً ومقررأ لديهم<sup>(١)</sup> ، وذلك لأن عقد الذمة يتضمن لإقرار الذمى على عقيدته وهدم التعرض له بسبب ديانته .

فقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود المحيطين بالمدينة على ممارستهم لشعائرهم الدينية<sup>(٢)</sup> وفي ذلك فصل الخطاب .

كما أعطى عمر بن الخطاب أماناً لأهل إيلياء على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم<sup>(٣)</sup> .

وهندما بعث الخليفة أبوبكر يزيد بن أبى سفيان على رأس جيش قال له :

(١) الشيخ أحمد هريدى : نظام الحكم في الإسلام - محاضرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م ٩٥

(٢) وذلك ما جاء في عهد يهود المدينة . ابن هشام : السيرة النبوية ج ١ ، ص ٥٠١ وما بعدها .

(٣) د . وهبه الزحيلي : آثار الحرب في الفقه الإسلامى ص ٦٨٦

إنك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرغوا أنفسهم لله في الصوامع فذرهم وما فرغوا أنفسهم له (١) .

كما صالح خالد بن الوليد أهل الخيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا ينعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصليبان في يوم عيدهم (٢) .

وجاء في صالح عمرو بن العاص لأهل مصر : هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم ومملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص (٣) .

وإذا ما رجعنا إلى آراء فقهاء الإسلام فيما يختص بمعابد الذميين وإقامة شعائر دينهم يتبين ما يأتي :

١ - فيما يتعلق بأماكن العبادة : يختلف الأمر تبعاً لاختلاف الجهات :

( أ ) ففي أرض الحجاز لا يجوز لأهل الذمة إحداث كنائس أو بيع هلى وجه الإطلاق وذلك بإجماع الفقهاء (٤) .

( ب ) وفي أمصار المسلمين وهى المدن الكبرى : فما كان من المعابد والكنائس القديمة القائمة قبل الفتح الإسلامى للبلاد .

— يرى فريق من الفقهاء وجوب هدمها لأن هذه البلاد ملكها المسلمون لما فتحوها عنوة ، فلا يجوز أن تكون فيها كنيسة أو بيعة وهذا هو أحد قولى الشافعية وأحد قولى الحنابلة (٥) .

— ويرى فريق آخر أنها لا يتعرض لها ولا يهدم شيء منها لأن الصحابة

(١) الإمام مالك : المدونة الكبرى - رواية سحنون ج ٣ ص ٧ ، ٨ ، موثقاً مالك

كتاب الجهاد ص ١٠

(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١٤٦

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٣٩٠ - ٣٩١

(٤) الطبرى : اختلاف الفقهاء ص ٢٣٦

(٥) متن المنهاج ومغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٥٤ ، نهاية المحتاج لل شرح المنهاج ج ٧

ص ٢٢٩

فتحوا كثيراً من البلاد عنوة فلم يهدموا شيئاً من الكنائس . وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله ألا يهدموا بيعة ولا كنيسة . وقد حصل الإجماع على ذلك فإنها موجودة في بلاد المسلمين من غير تكبر . وهو قول الحنفية وأحد قول الحنابلة (١) الذين يقولون بأن هذه المعابد تتخذ لما أعدت له فتقام فيها شعائهم . ويجوز الشافعية ذلك للمصلحة (٢) . أما الحنفية فيرون اتخاذها مساكن لا معابد وحثهم أن هذه المعابد استحقها المسلمون لإقامة شعائهم فيها بمقتضى فتحها عنوة فلا يحق للذميين اتخاذها معابد لهم (٣) .

— ويرى المالكية أنه يجوز بقاء دور العبادة على حالها إلا أنهم يمنعون من ترميم ما تهدم من هذه الدور القديمة (٤) .

أما إنشاء الكنائس والمعابد في الأمصار فالفقهاء على أقوال ثلاثة :

— الأول أنه لا يجوز إحداث بيعة ولا كنيسة في المصر سواء كان قد مصره المسلمون كالقوفة والبصرة وبغداد أو كان قد فتحه المسلمون عنوة وهذا هو رأى المالكية (٥) .

— والثاني أنه يجوز لهم الإنشاء إذا أذن لهم الإمام بذلك لمصلحة يراها (٦) أو إذا كان المصر قد فتح صلحاً وأقرهم المسلمون في شرطهم على ذلك (٧) .

(١) الكاساني: البدائع ج ٧ ص ١١٤ ، المفتى ج ٨ ص ٢٧٧

(٢) متن المنهاج ومغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٥٤

(٣) الكمال بن الهمام : فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٨ ، والكاساني المرجع السابق

ج ٧ ص ١١٤

(٤) الدردير : الفرح الصغير ج ٢ ص ١٨٥

(٥) الدردير : الفرح الصغير ج ٢ ص ١٨٦ ، الكاساني البدائع ج ٧ ص ١١٤ ، الكمال

ابن الهمام : فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٨

(٦) وهذا هو رأى الزيدية وكذلك عبدالرحمن بن القاسم المالكي ( ابن فرحون المالكي

ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب .

(٧) الكمال بن الهمام : فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٨ ، متن المنهاج ومغنى المحتاج ج ٤

ص ٢٥٣

— والثالث أن مافتح صلحاً جاز لاهله الإلشاء شرط لهم ذلك أو لم بشرط  
مادام لا يسكن معهم المسلمون (١) .

### (ح) أما إنشاء الكنائس والمعابد في القرى :

— فمضى فريق من الفقهاء عدم جواز إحداث كنيسة أو بيعة في أى قرية  
يسكنها المسلمون وتقام فيها شعائرهم .

— ويرى آخرون أن يقتصر الحظر على القرى التى يكون أهلها مسلمين  
فإذا كانت القرية غالب أهلها ذميون فإنهم لا يمتنعون من ذلك (٢) .

١ — ويرى فريق ثالث جواز إنشاء أهل الذمة لمعابدهم وكنائسهم في القرى  
لأن الأمصار هى التى تقام فيها الشعائر عند الحنفية . فبناء الكنائس في الأمصار  
يعارض الشعائر التى تقيمها فيها باظهار شعائر تخالفها ، وأما القرى فلأن الشعائر  
لا تقام فيها فلا تتحقق فيها معارضة (٣) .

— والذي براه في ذلك جواز إحداث الكنائس والمعابد في أمصار المسلمين  
وفيما فتنبوه عنوة إذا أذن لهم الإمام بذلك أخذاً برأى الزيدية وابن القاسم  
المالكى .

وكذلك إبقاء الكنائس والمعابد القديمة في الأمصار على حالها أخذاً بأحد  
قولى الحنابلة ، وذلك لقوة أدلتهم ، ولأن ذلك يتفق مع إقرار الإسلام أهل  
الذمة على عقائدهم .

وذلك باستثناء الحجاز لإجماع الفقهاء على ذلك كما أن أهل الذمة لا يتوطنون  
فيه (٤) .

(١) ابن قدامة : المغنى ج ٨ ص ٥٢٦ — ٥٢٧

(٢) الكمال بن الهمام : فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٨ ، محمد بن الحسن : شرح السير الكبير

ج ٣ ص ٢٥٣

(٣) السكاسى : البدائع ج ٧ ص ١١٤

(٤) ونحن في هذا الرأى نتفق مع الدكتور عبد الكريم زيدان . انظر رسالته : أحكام  
الذميون والمستأمنين في دار الإسلام ص ٩٨ — ٩٩

## ٢ — وفيما يتعلق بإقامة الشعائر الدينية :

يكفل الإسلام للذمين إقامة شعائرهم الدينية داخل ما بدهم على الوجه الذي فصلناه ، أما إظهار صلبانهم وضرب النواقيس ونحو ذلك فللفقهاء فيه تفصيل :

— فيرى الحنابلة<sup>(١)</sup> منعهم من ذلك لمخالفته لمظاهر الإسلام .

— ويرى آخرون<sup>(٢)</sup> منعهم من إظهارها في أمصار المسلمين لأنها مواضع لإعلام الدين وإظهار شعائر الإسلام كالجمع والأعياد فلا يجوز إظهار شعائر تخالفها .

أما في القرى فلا يمتنعون من إظهار شعائرهم الدينية . وهذا مذهب الحنفية .

— ويرى غيرهم منهم من ذلك إلا أنهم صرحوا بجواز إظهار شعائرهم الدينية إذا انفردوا في قرية<sup>(٣)</sup> .

والذي نراه جواز إقامة أهل الذمة لشعائرهم الدينية فهذا ما أقره النبي صلى الله عليه وسلم فقد أمرنا أن نتركهم وما يدينون . ولو منعناهم من إقامة شعائر دينهم لما كان ذلك تركاً لهم وما يدينون .

وفي تاريخ الخلفاء الراشدين والصحاب ما يؤيد ذلك . ومن ذلك ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل هاتات ( ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات . وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم )<sup>(٤)</sup> .

١ . ونتيجة ذلك كله أن أهل الكتاب لهم الحرية الكاملة في دينهم ولا يجوز التعرض لهم فيما يعتقدون . فلم إقامة شعائر دينهم في كنائسهم وبيعتهم ولم في القرى إعادة ما تهدم من الكنائس والبيع وإنشاء ما يريدون إحداها منها ،

(١) كشف القناع ج ١ ص ٧٢١

(٢) الكاساني : البدائع ج ٧ ص ١١٣ ، محمد بن الحس : شرح السيرة الكبير ج ٣

ص ٢٥١ ، ٢٥٢

(٣) منى المحتاج ج ٤ ص ٢٥٧

(٤) أبو يوسف : الخراج ص ١٤٦



ولهم حق النواقيس في جوف كنائسهم ولهم أن يفعلوا ما لا يثير للعداء ولا يعارض شعار الإسلام (١) .

كما تقرر الشريعة الإسلامية للزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن لا يكرها على الإسلام ولا أن يمنعا من القيام بطقوس دينها ولها أن تقوم بفروض عبادتها والذهاب إلى كنيسها لأداء طقوسها مادامت مقتنعة بها من تلقاء نفسها (٢)

## المطلب الرابع

### القيود على حرية العقيدة

١ — لقد كان منطق الإسلام في سماحته من أصحاب العقائد الأخرى من أهل الكتاب أنهم يعبدون الله فهم على فكرة التوحيد ، يقول الله تعالى :  
« وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك أو ما وصىنا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعهم إليه الله ينجبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب » (٣) .  
أما المشركون الذين يعبدون غير الله أو يشكرون وجوده فلا يبيح الإسلام الارتباط بهم أو معاهدتهم أو مصاهرتهم . ذلك أن الشرك مخالف للنظام العام في الإسلام (٤) .

ولاضير على صاحب العقيدة مادامت عقيدته كامنة في نفس صاحبها (٥)  
فإذا ما أظهر كفره وجاهر بالدعوة إليه أو الطعن في عقائد المسلمين أو إظهار مايتنا فيها من قول أو عمل أصبح حريباً وعومل بهذا الوصف . لأن حرية كل فرد تقف عند حرية غيره ولا ضيا احترام عقائد الملة التي يعيش في ظل شريعته وسائر شعائرها وعباداتها (٦) .

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الفرعية ص ١٤

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف : المرجع السابق .

(٣) سورة الشورى : آية ١٣

(٤) عبد القادر عوده : التفريع الجنائي الإسلامى ج ١ ص ٦٦١ — ٦٦٢

(٥) فقد رأى بعض الصحابة قتل عبد الله بن أبي بن سلول لاذ أنه متافق ويغنى العداوة للمسلمين فنهزه النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: (حالا شققت عن قلبه) .

(٦) محمد رشيد رضا : تفسير المنار للإمام الأستاذ محمد عبده ج ١١ ص ١٣٩ — ١٤٠

٢ - وفيما يتعلق بأهل الكتاب فإن لهم إظهار شعائرهم مالم يؤد ذلك إلى تلفتنة والاضطراب ولهم دفع إوائقيهم إلا في أوقات صلاة المسلمين حتى لا يعطل ذلك شعائرهم ويؤذى مشاعرهم (١) كما سبق أن ذكرنا .

فإدام المخالفون في الدين لا يتعرضون للمسلمين ولا يقاتلونهم ولا يسفهنون ديانتهم فلا عدوان عليهم ولا قتال لهم ماداموا يؤدون طقوس دينهم في هدوء وبلا اعتداء على دين غيرهم ولا قمرض لهم .

٣ - كما وضع الإسلام الضوابط للمناقشات الدينية فاشترط لها ألا تؤدي إلى الكفر أو الزمعة وأن تكون بالحكمة والموعظة الحسنة فلا يكون الجدل إلا بالتي هي أحسن .

فإذا ماتعدت المناقشات ذلك إلى نشر الإلحاد والكفر أو استعمال القوة والفحش من القول ، فإن من واجب الحاكم المسلم أن يحمي أهل الذمة كما يحمي المسلمين من الأذى الذي يمكن أن يتعرضوا له سواء أكان المعتدى مسلماً أو غير مسلم . وقد قام حرورية الموصل يسيحون في البلاد في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز عاشرين آراءهم وأفكارهم فكتب إليه حاكم الموصل يستأذنه في منعهم وإسكانهم فأجابته الخليفة عمر بن عبد العزيز قائلاً : إذا رأوا أن يسيحوا في البلاد في غير أذى لأهل الذمة وفي غير أذى للأمة فليذهبوا حيث شاموا وإن مالوا أحداً من المسلمين أو من أهل الذمة بسوء فحاکهم إلى الله (٢) .

تلك هي القيود التي يضعها الإسلام على حرية العقيدة تهدف إلى منع الفتنة ووقف الاضطراب وإقرار السكينة وكفالة الحرية على وجهها الصحيح

## المطلب الخامس

### مشروعية القتال في الإسلام

ثار جدل طويل حول شرعية القتال في الإسلام . وهل شرع للنشر الدعوة الإسلامية أم للدفاع عن النفس والعقيدة ولكل رأى دعائه ولهم حججهم وأسائيدهم . وسنناقش هذه الآراء والحجج ثم نبين الرأى الراجع في هذا الموضوع .

(١) أبو يوسف : المراج ١٤٦

(٢) خالد محمد خالد . عمر بن عبد العزيز من ١٧٥

١ § — حجاج القائلين بأن القتال شرع للدفاع وليس للعدوان

يحدد الفقهاء أسباب القتال التي شرعها الإسلام في ثلاثة (١) :

الاول : دفاع المسلمين عن أنفسهم وعقيدتهم وأوطانهم إذا ما بدأهم العدو بقتال وفي ذلك يقول الله تعالى :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (٢).  
« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بنير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » (٣) فكان سبب القتال وعلمته دفع الظلم وإخراج المسلمين من ديارهم .

والثاني : تأمين حرية الدين ومنع الاضطهاد فيه وذلك لقول الله تعالى :  
« وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا هلى الظالمين » (٤) .

فقد كانت قبائل اليهود المتاخمة للمدينة والتي عاهدتها النبي صلى الله عليه وسلم على الأمن والسلم ما فتئت تترصد بالنبي وقومة الدوائر وتمتحن الفرص وترسل رسلها يتصلون بكفار قريش وتحرضهم على قتال النبي وصحبه فلم يكن من الحكمة أن يتركوا شوكة في ظهر المسلمين بعد أن أخلفوا العهد وخانوا الأمانة واتفقوا مع أعدائه ولذلك جاء قول الله تعالى : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم » (٥) .

والثالث : توطيد سلطان الإسلام وتأمينه من الأعداء المحيطين بالجزيرة العربية وذلك بدفع المخالفين له الجزية لإقراراً منهم بقوة الدين الجديد وعهداً بينهم وبين المسلمين على كفالة حقوقهم وضماناً لعدم خدرهم ، يقول الله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٦) .

(١) محمد رشيد رضا : تفسير المنارج ١ ص ١١٧

(٢) سورة البقرة : آية ١٩٠

(٣) سورة الحج : آية ٣٩ — ٤٠

(٤) سورة البقرة : آية ١٩٣

(٥) سورة التحريم : آية ٩

(٦) سورة التوبة : آية ٢٩

كما يستدلون على أن القتال لم يكن سبيلا لنشر الدعوة بما دأت :  
— عندما مرى إلى النبي نبأ تمسبة الروم لجيوشهم (١) على حدود الدولة الإسلامية خرج للقائهم في تبوك . فلما انصرف الروم عن القتال في تلك السنة عاد الجيش الإسلامي أدراجه دون تعقيبهم أو قتالهم وعدل المسلمون عن الغزوة على كثرة ما تكلفوا من الجهد والنفقة في تجهيز الجيش وسفره وذلك لإشراء السلم عملا بقول الله تعالى :

« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) .

— وقد كانت سيرة النبي صلى الله عليه وسلم أن كل من هادته من الكفار لا يقاتله سواء كان من مشركي العرب أو من غيرهم . وكتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا وهو متواتر من سنته فإنه لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال . ولو كان الله قد أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال (٣) . وفي ذلك يقول الله تعالى ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (٤) . ومن البر بهم والإقسط إليهم عدم قتالهم .

— إن الإسلام يدعو إلى السلام ويحض أتباعه عليه، ويتلمس الأسباب لمسلطة أعدائه وقبول أى إشارة لوقف القتال حتى أنه يدعو المسلمين لوقف القتال إذا ألقى عدوهم السلاح ولو لم يكونوا قد أسلموا . يقول الله تعالى :  
« ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا » (٥) .

« فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » (٦) .

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٣ ، ٤ ، ٢ ، ٤٠٧ ، المقاد - عبقرية محمد ص ٤١

(٢) سورة الأنفال : آية ٦١

(٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٦٩

(٤) سورة الممتحنة : آية ٨

(٥) سورة النساء : آية ٩٤

(٦) سورة النساء : آية ٩٠

— لم يجز الإسلام قتال النساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحوهم في الحروب إلا أن يقاتلوا بقولهم أو فعلهم وهذا رأى جمهور العلماء (١).

وفي السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه قد وقف عليها الناس فقال ( ما كانت هذه لتقاتل ) ، وقال لأحدهم ( إلحق خالداً فقل له : لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً ) (٢).

وفيها أيضاً عنه عليه السلام أنه قال :

( لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ) (٣).

ولما كان هؤلاء الذين أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بعدم قتالهم لا يستطيعون القتال ، وهذه علة استثنائهم منه فتكون علة القتال هي المقاتلة ، إذ لو كانت علة القتال هي الكفر لما أمر عليه الصلاة والسلام بعدم قتل غير المقاتلين الواردين في الحديث .

لكل ذلك يقرر أصحاب هذا الرأى أن أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفهم في الدين هو السلم ، ما لم يطرأ ما يوجب الحرب من اعتداء على المسلمين أو مقاومة لدعوتهم بمنع الدعاة من بثها ووضع العقبات في سبيلها وفتنة من اهتدى إلى إجابتها .

## ٢ § — حجج من يقولون إن القتال شرع لشر الدعوة

— يرى فريق من العلماء أن الإسلام يأمر بدعوة مخالفة لأن يدينوا به وهذه الدعوة من شقين :

دعوة باللسان فمن أجاب فقد عصم نفسه، ومن خالف فلم يبق إلا الدعوة بالسيف (٤).

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٦٩ ، مالك : المدونة الكبرى رواية سعدون ج ٣ ص ٧٢٦

(٢) البخارى : كتاب الجهاد والسير باب ١٤٨ ، مالك : المرجع السابق ص ٦ — ٧

(٣) مالك : المدونة الكبرى رواية سعدون ج ٣ ص ٧ — ٨

(٤) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٦٩ ، للمرحوم : المبسوط ج ١ ص ١١٧ —

١١٨ ، محمد بن الحسن : السير الكبير ، شرح المرحوم ج ١ ص ٥٧ — ٥٨

فإن كانوا من مشركي العرب فلا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا . فلا تقبل منهم الجزية .

وإن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي غير العرب فلا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون .

وفيل ذلك لا يجوز مسألتهم ولا يحل للمسلمين الكف عن قتالهم إلا لضرورة طرأت كأن حل بهم ضعف أو ازدادت قوة عدوهم . فحينئذ تكون هذه ضرورة تميز المسألة حتى يستعيد المسلمون قوتهم وبأسهم (١) ، وأصحاب هذا الرأي يعتبرون الحرب أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، أما السلم فعلته الإسلام أو الجزية كما سبق أن أوضحنا ويستدل هذا الفريق من العلماء بالكتاب الكريم والسنة المطهرة .

#### الأدلة من الكتاب :

... « كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تسكروها شيئاً وهو خير لكم » (٢) .

— « فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة » (٣) .

— « يا أيها النبي جرح المؤمنين على القتال » (٤) .

— « فإذا انسح الأشر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصوهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة نخلوا صليهم إن الله غفور رحيم » (٥) .

— « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين آوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٦) .

---

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٦٤

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٦

(٣) سورة النساء : آية ٧٤

(٤) سورة الأنفال : آية ٦٥

(٥) سورة التوبة : آية ٢٩

(٦) سورة التوبة : آية ٥

— «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين» (١)  
 — «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم  
 هلاكة» (٢).

— «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم» (٣).  
 وتفيد هذه الآيات وجوب قتال المخالفين في الدين حتى يسلموا.  
الدليل من السنة :

جاء في الحديث الشريف فيما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر :  
 — ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله  
 ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا  
 بحق الإسلام وحسابهم على الله ) (٤).

ويسوق هؤلاء الفقهاء الحجة الآتية تأييداً لرأيهم :

— إن الآيات والاحاديث السابق الإشارة إليها تفيد أن الأمر بالقتال  
 جاء مطلقاً غير مقيد بأن يكون القتال دفعاً لعدوان أو في مقابلة قتال فذل هذا  
 الإطلاق على أنه دعوة للإسلام وسمل المخالفين على نبذ دينهم واعتناق الإسلام .  
 وإذا كان القتال دعوة إلى الدين فلا يحل تركه مع القدرة عليه .

— جاء القرآن الكريم بالنهي عن اتخاذ الكافرين أولياء ومعنى ذلك  
 ألا تكون بينهم محالفة أو موالاة ويستشدون على ذلك بالآيات الآتية :

— «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» (٥)  
 — «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة

(١) سورة التوبة : آية ٣٦

(٢) سورة التوبة : آية ١٢٣

(٣) سورة التوبة : آية ٧٣

(٤) صحيح مسلم : المجلد الأول ص ١٦٩

(٥) سورة آل عمران : آية ٢٨

وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم<sup>(١)</sup>.  
ويستدلون من ذلك على أن أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفهم في الدين  
الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان وأمان .

### § ٣ - تقدير الرأيين

— إن المتتبع للآيات المتعلقة بالعقيدة يجد أن القرآن الكريم نفي الإكراه  
في الدين . وفي ذلك يقول علماء التوحيد إن الإيمان لا يقبل من إنسان عن طريق  
محض التقليد ، وإنما لابد له من دليل على الإيمان ولو كان الدليل إجمالياً . وبهذا  
يظهر أن الإيمان لابد له أن يكون بمحض الاختيار ولا سبيل للإكراه فيه . وإلا  
كان هدر<sup>(٢)</sup> .

كما أن مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام لم تكن الإكراه على الدين بل  
الإبذار والتبليغ .

— إن أنت إلا نذير<sup>(٣)</sup> .

— إن عليك إلا البلاغ<sup>(٤)</sup> .

— لست عليهم بمسيطر<sup>(٥)</sup> .

وبذلك فإن طريق الدعوة إلى التوحيد وعبادة الله والإخلاص له هي الحجة  
لا السيف . ولو أن غير المسلمين كفوا عن قتال المسلمين وفتنهم عن دينهم  
والاعتداء عليهم وتركهم أحراراً في دعوتهم ما شئهم المسلمون سيفاً ولا أقاموا  
حرباً<sup>(٦)</sup> .

(١) سورة المتحنة : آية ١

(٢) تفسير المنار ج ١١ ص ٤٨٤

هود . وهبة الزحيلي : آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ٥٨ - ٥٩

(٣) سورة فاطر : آية ٢٣

(٤) سورة الشورى : آية ٤٨

(٥) سورة العاشية : آية ٢٢

(٦) ابن تيمية : الساسة المزعومة ص ٦٨



— ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف إن الاحتجاج بأن آيات القتال جاءت مطلقة لا ينهض حجة للقائلين بأن القتال فرض لنشر الدعوة ، لأن كثيراً من الآيات جاءت مقترنة بالسبب الذي من أجله شرع القتال . وفي هذه الحالة يمكن حمل المطلق على المقيد على معنى أن الله أذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة ودفع الاعتداء . فتارة ذكره مقروناً بسببه وتارة ذكره مطلقاً اكتفاء بعلم السبب في آيات أخرى .

ولو كان بين الآيات تعارض وكانت المتأخرة ناسخة للتقدمة فلم لم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال آخرأ كما ذكر السبب في الإذن به أولاً ؟

وتكيف تكون الآيات المقيدة منسوخة مع أن وجوب القتال لدفع العدوان يجمع عليه ولم يقل بنسخ الوجوب أحد ؟

فلا موجب لتقرير تعارض الآيات والقول بنسخ المطلق للمقيد لأن هذا تمزيق للآيات ، ويترتب عليه نسخ كثير منها . حتى قال بعض المفسرين إن المنسوخ بآية السيف نحو مائة وعشرين آية .

ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو أو دعوة بالحكمة أو جمدال بالحسنى أو نهي للإكراه على الدين (١) .

— وما احتجوا به من حديث ( أمرت أن أقاتل الناس . . ) فهو لا يثبت دعواهم . فإن الفقهاء متفقون على أن المراد من الناس في هذا الحديث مشركو العرب خاصة لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث لأنهم يقاتلون حتى يسلبوا أو يعطوا الجزية . وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب ، وهؤلاء سألهم من العدوان على المسلمين والدعوة غير مجهولة فإن الله أمر رسوله أن يقاتلهم حتى يدفع شرهم فلم يكن سبيل إلى دفع شرهم إلا بأن يسلبوا أو يستأصلوا ، ولو كان يجب منهم خير لا يبيح معهم عقد الذمة

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٧٨ وما بعدها .

وقبول الجزية كما شرع لغيرهم . فالحديث في طائفة خاصة والقتال فيه ندهج الشر لا للدعوة . ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهم سواسية (١) .

— وأما احتجاجهم بالنهي عن اتخاذ الكافرين أولياء فهذا ليس بدليل لأن مورد النهي هو الاتهم ومحالفتهم وفصرتهم على المسلمين وهذا لا خلاف في حظره . وأما موالاتهم بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور . وكيف يكون محظوراً وقد أباح الله للمسلم أن يتزوج بالكافرة الكتابية ، وليس بعد علاقة الزوجية موالاته . كما نفى الله سبحانه النهي عن برهم والفسط . إليهم ما داموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يعتدوا عليهم (٢) .

— إن يحمل تفسير آيات القتال الواردة في سورة البقرة (٣) . ينطبق على ما ورد من أسباب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشم . الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك وأن لا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم . واعتدوا في هذه المدة . وحكمها أن لا ناسح فيه ولا مدسوخ فالكم فيها متصل بعضها ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة لتزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه .

وقد نقل عن ابن عباس أنه لا ناسح فيها . ومن حمل الأمر بالقتال على عمومهم ولو مع انتفاء الشرط فقد أخرجها عن أسلوبها وحملها ما لا تحتل .

وآية سورة آل عمران (٤) نزلت في غزوة أحد وكان المشركون هم المعتدون .

(١) الشيخ عبد الله عوشة : بحث بعنوان الجهاد في المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ص ١٩٣ وما بعدها .

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف : المرجع السابق ص ٧٩

(٣) آية ( وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا .. ) سورة البقرة آيات من ١٩٠ - ١٩٣

من كثير : تفسير القرآن العظيم المجلد الأول ص ٣٢٧ - ٣٢٩ (ط الشافعي) . تفسير المنار ص ٢٨٠ خلاف .

(٤) آية ( يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم حبالا . ) سورة آل عمران . ان آية ١١٨ . خلاف : حـ السابق ص ٨٢ تفسير المنار : ج ٢ ص ٢١٤ ، ٢١٥

وآيات الأنفال<sup>(١)</sup> نزلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المعتدون أيضاً . .

وكذلك آيات سورة براءة<sup>(٢)</sup> نزلت في ناكثي العهد من المشركين . ولذا قال تعالى : فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، وقال بعد ذكر نكثهم : ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة ،<sup>(٣)</sup> .

ومن كل ذلك يتبين أن آيات القتال لا تفيد القتال على إطلاقه<sup>(٤)</sup> بل للأسباب التي سبق أن أوضحناها وهي دفع الظلم وافتقاء الفتنة والدفاع عن العقيدة .

#### § ٤ — رأينا في الموضوع

والذي نراه الأخذ بالرأى الأول وهو أن القتال في الإسلام شرع دفاعاً عن النفس والعقيدة والوطن لقوة أدلة أصحاب هذا الرأى .

كما أنه يكفي لدحض حجة من يرى أن للقتال فرض لنشر الدعوة أنه لم يحدث في عهد الرسول أو صحابته أن اتخذ القتال وسيلة لإكراه أحد على الإسلام . وبذلك تسقط حجة من يقول بأن القتال شرع لنشر الدعوة الإسلامية .

(١) آية ( يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال ) وغيرها : سورة الأنفال : آية ٦٥

تفسير ابن كثير المجلد الثالث ص ٣٠ ، تفسير المنار ج ٢ ص ٢١٢

(٢) آية ( واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ) سورة براءة : آية ٥ ، تفسير ابن كثير

ج ٣ ص ٥٥

(٣) سورة التوبة : آية ١٣

(٤) انظر الشاطبي : الموافقات ج ٣ ص ٥٨

تفسير المنار : محمد رشيد رضا ج ١٢ ص ٢٧٩ — ٢٨٠

وانظر في الرد على الدخ : رأى قتادة والضحاك والأسمهاني وابن كثير .

ابن كثير ج ٤ ص ٨٩

الشيخ شلتوت : الدعوة المحمدية والقتال في الإسلام ص ١٦ — ١٧

د . محمد إبراهيم صالح : السياسة الحربية ص ٢٣ — ٢٤

## المطلب السادس

### الردة

يشمل بحثنا في هذا الموضوع تعريف الردة والمرتد وإيراد النصوص المتعلقة بالردة في الكتاب والسنة ثم نبين موقف الفقهاء منها وكيفية تطبيق عقوبة الردة ومن ذلك نستخلص تكييف هذه العقوبة ونعقب بإبداء رأينا في الموضوع .

### الفرع الأول

#### تعريف الردة والنصوص المتعلقة بها

نبين تحت هذا العنوان معنى الردة والمظاهر التي تدل عليها والادلة على تحريمها وتجريمها من الكتاب والسنة والإجماع .

#### ١ § — الردة والمرتد

الردة هي أن يرتد قوم حكم بإسلامهم سواء ولدوا على فطرة الإسلام أو أسلموا عن كفر . فكل الفريقين في حكم الردة سواء (١) .  
والمرتد هو الراجع عن دين الإسلام (٢) .  
ويطلق بعض الفقهاء (٣) اسم الكفر الطارىء على الردة وذلك لتمييزها عن الكفر الاصلى وهو الذي لم يسبقه إيمان .

(١) المساورى : الاحكام السلطانية ص ٥٥

ويعرفها الشافعى بأنها الارتداد عما كان عليه المسلم الى الكفر ، الأم ج ٤ ص ١٣٤ وانظر أيضاً في تعريف الردة : محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ص ٢٨٨ ، عبد القادر عوده : التفريع الجنائى الإسلامى ج ١ ط ٣ ص ٥٣٤

(٢) ابن عابدين : حاشية رد المختار ج ٣ ص ٣٩١ ، الحصفى : الدر المختار ج ٢ ص ١١٣ ويعرفه أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى : بأن المرتد هو من ترك الإسلام بإرادته واختياره وأنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة كأنكار فريضة الصلاة أو الصوم أو ما شاكل ذلك - الميراث ص ٦٠ ، وانظر أيضاً الأستاذ الشيخ محمد أبوزهرة في مقال بعنوان العقوبة من بحوث المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ص ٢٣٤

(٣) ابن عابدين . شرح رد المختار ج ٣ ص ٣٩١

ويقرر الفقهاء (١) أن من المظاهر الدالة على الكفر قطعاً ما يأتي :

- ١ — سب النبي صلى الله عليه وسلم .
- ٢ — إنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي لاشبهة فيه . كمن ينكر تحريم شرب الخمر التي لا خلاف في أنها خمر .
- ٣ — إنكار أمر علم من الدين بالضرورة . كإنكار الصلوات الخمس أو إنكار هدد ركعاتها .
- ٤ — إنكار أمر من أمور الاعتقادات الثابتة بدليل قطعي لاشبهة فيه كإنكار القرآن .
- ٥ — جحود الفرائض التي ثبتت بدليل قطعي كالزكاة والصوم والصلاة والحج .
- ٦ — استباحة المحرمات الثابتة بدليل لاشبهة فيه كإنكار تحريم الربا .

٢ § — الأدلة على تحريم الردة وتجرمها

أولاً : الأدلة من القرآن الكريم :

- يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم . ويحبونه أذلة على المؤمنين أهرزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم (٢) .
- ومفهوم الآية حرمان المرتد من حب الله له وذلك يقتضى بفضه له وكفى بذلك دلالة على التحريم .
- ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (٣) .
- من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدر أفعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم (٤) .

(١) ابن هابدين : المرجع السابق ص ٣٩١ وما بعدها ، ٤٠٠ وما بعدها . الشافعي للأمام ج ٤ ص ١٣٤ ، الشيخ محمد أبو زهرة الجريمة والعقاب ص ٣٠٣ .  
 (٢) سورة المائدة : آية ٥٤  
 (٣) سورة النقرة : آية ٢١٧  
 (٤) سورة البعل : آية ١٠٦

— إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً (١) .

— يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله فإن يتوبوا إليك خيراً لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير (٢) .

ولا شك أن غضب الله على المرتد وإحباط أعماله وحرمانه من المغفرة دليل على التحريم .

### ثانياً : الأدلة من السنة النبوية :

— من الأحاديث الواردة في هذا الشأن .

— من بدل دينه فاقتلوه (٣) .

— لا يحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد إيمان وزنى بعد إحصان وحقتل نفس بغير نفس (٤) .

### ثالثاً : الإجماع :

قاتل الخليفة أبو بكر المرتدين ووافقه عمر والصحابة فأصبح إجماعاً (٥) .

يتبين من هذه الأدلة أن الردة إثم كبير وقد جاء تحريمها بنصوص الكتاب الكريم والسنة وإجماع أهل العلم هل قتال المرتدين في عهد أبي بكر كما روى ذلك عن كثير من الصحابة (٦) .

(١) سورة النساء : آية ١٣٧

(٢) سورة التوبة : آية ٧٤

(٣) البخارى : صحيح البخارى ٩ ص ١٩ ، السيوطى : الجامع الصغير ٢ ص ٥٠٦

(٤) الشوكاني : نيل الأوطار ٧ ص ١٤٦

(٥) ابن قدامة : المغنى ١٠ ص ٧٤

(٦) منهم الخلفاء الأربعة ومعاذ وأبو موسى وابن عباس وغيرهم . ابن قدامة ، المقدسى :

الفرج الكبير ج ١٠ ص ٧٤ ، ابن قدامة المغنى ١٠ ص ٧٤ .

أما عقوبتها فقد تقرر بالسنة والإجماع (١) .  
وإذا كانت الآراء قد اتفقت على تحريم الردة إلا أنها اختلفت في العقوبة  
الواجب توقيعها على المرتد .

فيرى جماعة عدم قتل المرتد (٢) بينما يرى آخرون وجوب قتله .  
كما أن من رأوا وجوب قتل المرتد اختلفوا في طريقة تنفيذ العقوبة وسندين  
فيما يلي حجج كل فريق وطرق تنفيذ العقوبة عند من يقولون بها .

## الفرع الثاني

الحجج التي يستند إليها الفريقان

نوضح فيما يلي حجج القائلين بعدم قتل المرتد وأدلتهم ، وكذلك حجج من يقولون  
بقتله بالنسبة للرجل وبالذمة للمرأة .

### ١ § — حجج القائلين بعدم قتل المرتد

— عندما قسم النبي صلى الله عليه وسلم الفية في إحدى الفزوات جاءه  
رجل فقال : يا محمد إنك لا تعدل في الرعية ولا تقسم بالسوية . وقد قرر الفقهاء  
أن هذه الأقوال تعتبر ردة عن الإسلام ، وقد هم عمر بقتل الرجل ولكن النبي  
صلى الله عليه وسلم منعه من ذلك قائلاً :

( لا أحب أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه ) (٣) .

(١) د. عبد الميز عاصر : التعزير في الجريمة الإسلامية سنة ١٩٥٥ ص ١٧

وكذلك مذكراته اطلبة الدراسات العليا بكلية الشريعة ص ٢٢

(٢) من هؤلاء ابراهيم النخعي فيرى استنابته أبداً .

(٣) ابن عابدين لأدلة المختار ج ٣ ص ١٩٢ : ابن قدامة المغني ج ١٠ ص ٣٤٨ وقال  
بعض الفقهاء أن الرسول عفا عن هذا الرجل باعتبار التعزير في هذه الحالة لحق النبي وأنه  
تركه وهو جائز ( الفراق الفروق ج ٤ ص ١٧٩ ) .

ولسكننا نقول بأن ما يعتبر ردة يكون الجزاء عليه حقاً فلهذا أنه حق المجتمع وليس  
حق فرد . وأن النبي صلى الله عليه وسلم عفا عنه باعتباره اماماً للمسلمين فله أن يترك التعزير  
مراعاة للمصلحة العامة .

— كالمنافقون في المدينة يطعنون في النبي صلى الله عليه وسلم ، بل كانوا يثبطون من همم المسلمين على الجهاد وهم بذلك يعطلون هذه الفريضة .

والأمران يعتبران ردة ومع ذلك لم يقتلهم النبي ولم يحبسهم ، وغاية ما عوقبوا به أن الله أمر نبيه بعدم الاستغفار لهم ، وعدم الصلاة على موتاهم ، وعدم القيام على قبورهم (١) . وليس ذلك جزاء دنيوياً .

— في تفسير الآية (٢) « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٣) يقول الإمام الشيخ محمد عبده إن في الآية من الأحكام - على قول من قالوا إنهم كانوا مسلمين أو مظهرين للإسلام ثم ارتدوا - أن المرتدين لا يقتلون إذا كانوا مسلمين لا يقاتلون . ولا يوجد في القرآن نص يقتل المرتد فيجعله ناسخاً لقوله « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم » . نعم ثبت في الحديث الصحيح الأمر بقتل من بدل دينه وعليه الجمهور ، وفي نسخ القرآن بالسنة الخلاف المشهور ، ويؤيد الحديث عمل الصحابة ، وقد يقال إن قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالاجتهاد فإنهم قاتلوا من تركوا الدين بالمرّة كطيء وأسد ، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن . لأن الذين ارتدوا صاروا إلى عادة الجاهلية حرباً لكل أحد لم يعاهدوه على ترك الحرب ، والذين منعوا الزكاة كانوا مفرقين لجماعة الإسلام ثأرين على نظامهم والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور .

— ومن المحدثين (٤) من يقول أن آيات الردة الواردة في القرآن لم تشر إلى عقوبة دنيوية لها ، على كثرة ما ذكرت الآيات الردة وتمرنت لها ولو كان عليها عقاب في الدنيا لذكر في آية أو آيتين .

— إن الأحاديث التي ورد بها قتل المرتد هي أحاديث آحاد فإما ألا نقبلها

(١) الشيخ عبد المتعال الصعدي : الحرية الدينية ص ١٤٦ — ١٦٦

(٢) رشيد رضا : تفسير المنار ج ٥ ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٣) سورة النساء : آية ٩٠

(٤) الشيخ عبد المتعال الصعدي : حرية الفكر في الإسلام ص ٧٢ ، ٧٣

انظر أيضاً د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٧٤٨ .



باعتبار أن أحاديث الأحاد لا يعضل بها في العقائد ، وقتل المرتد على تغيير عقيدته يدخل في باب العقائد لا الفروع وإما أن نحملها على المرتد المقاتل (١) لأن المسلمين كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في حالة حرب فكان من يرتد بعد إسلامه لا يلزم بيته بل ينضم إلى أعداء الإسلام ليقاتل معهم فكان الأمر بقتله على قتاله مع أولئك الأعداء لا على رده عن الإسلام . ولذلك كان عدم قتله للنافقين الذين ارتدوا بعد إيمانهم لأنهم لم يقاتلوا المسلمين بل كانوا أحياناً يقاتلون بجانبهم . ولم يكن عدم قتلهم راجعاً إلى الجهل بكفرهم ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم نفاق كثير منهم (٢) .

وحينئذ تكون تفرقة بين المرتدين راجعة إلى حملهم للسلاح مع ارتدادهم ، وعدم حملهم له . فمن حمل السلاح مع ارتداده يقاتل ومن لم يحمل السلاح لم يقاتل ولم يقتل .

## § ٢ - القول بقتل المرتد

### أولاً : بالنسبة للرجل :

يرى بعض الفقهاء (٣) أن المرتد يقتل دون استنابة سواء تاب من تلقاء نفسه أو لم يتب راجع الإسلام أو لم يراجع ويرى آخرون (٤) أن تقبل توبته إن بادر فتاب وسقط عنه القتل ، وإن لم تظهر توبته أنفذ فيه القتل .

ويرى فريق آخر (٥) استنابة المرتد وهؤلاء قسمان :

(١) الشيخ عبد المتعال الصمدي : الحرية الدينية في الإسلام ص ١٨٠ ، حرية الفكر في الإسلام ص ٧٥

(٢) الشيخ عبد العزيز جادو : الإسلام دين الفطرة والحرية ص ١٥٤

(٣) يقول بذاك الحسن وطاوس وأهل الظاهر : الشوكاني : نيل الأوطار - باب قتل

المرتد ج ٨ ص ٧

(٤) ومن هؤلاء أبو يوسف . نيل الأوطار للشوكاني ج ٨ ص ٨

(٥) من هذا الرأي أبو حنيفة وأحد قول الشافعي ورواية عن أحمد . السرخسي :

المبسوط ج ١٠ ص ٩٨ وهو قول الجمهور - نيل الأوطار للشوكاني - ج ٨ ص ٧

الاول : يوجب استتابة المرتد قبل إنفاذ القتل فيه إلا أنهم اختلفوا في طريقة الاستتابة . فمد تسكون الاستتابة مرة وقد تسكون ثلاث مرات وهو قول الزهري ويقول البعض ثلاثة أيام وهذا قول مالك وأبو حنيفة .

والثاني : يرى أن الاستتابة ليست بلازمة وإن كانت مستحسنة (١) .

وقتل ابن بطال عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أنه يستتاب شهراً .

وعن النخعي يستتاب أبداً (٢)

ويحتج من يقولون بوجوب قتل المرتد بالحديثين المعروفين ( من بدل دينه فاقتلوه ) ، ( لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث . زنى بعد إحسان وكفر بعد إيمان . وقتل نفس بغير نفس ) وكذلك بالإجماع على قتل المرتدين بمنع الزكاة في عهد أبي بكر (٣) .

— ويستدل من قال بقتل المرتد دون استتابة بما روى من أن النبي بعث

أبا موسى الأشعري إلى اليمن ثم أتبعه بمعاذ بن جبل ، فلما قدم عليه معاذ قدم له

(١) وهو قول عند الشافعي ورواية عن أحمد وهو رأى الحسن البصري .

(٢) الشوكاني . نيل الأوطار ج ٨ ص ٨

(٣) وقد روت كتب السيرة أنه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وتولى أبو بكر الخلافة ارتدت العرب عن الإسلام إلا أهل المدينة فأعد أبو بكر العدة لقتالهم فقالوا فإذا شهد أن لا إله إلا الله ونصلي ولا نركي فقال عمر لأبي بكر : يا خليفة رسول الله تألب الناس وأرفق بهم ، كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه . قال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال . والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه . ويملكه الغضب فيصيح بصاحبه : يا ابن الخطاب رجوب نصرتك وجئتني بخذلانك ؟ أجبار في الجاهلية وخوار في الإسلام لأنه قد انقطع الوحى وتم الدين ، أو يفس وأنا حى . يقول عمر : فما هو أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال حتى أيقنت أنه الحق . فوافق ووافق معه الصحابة مما يعتبر لإجاءاً على قتل المرتدين يقول أبو رجاء البصري : دخلت المدينة فرأيت الناس مجتمعين ورأيت رجلاً يقبل رأس رجل ويقول : أنا فداؤك ولولا أنت لمأسكنا . قلت : من المقبل ومن المقبل ؟ قالوا : هو عمر يقبل رأس أبو بكر في قتال أهل الردة إذ منموا الزكاة حتى أتوا بها صاغرين (أستاذنا الدكتور الطاهي : عمر بن الخطاب ص ١٧١ ، العقاد : عبقرية الصديق ص ١٣١)

وسادة وقال أنزل. فالتفت فوجد رجلاً موثقاً. فقال له: ما هذا؟ فقال: يهودي أسلم ثم تهود. ثم قال اجلس. فقال: لا أجلس حتى يقتل هذا الموثوق. قضاء الله ورسوله (١).

— أما من قال بوجوب استنابة المرتد فيستند إلى ما رواه ابن حزم عن طريق عبد الرزاق بن معمر قال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن عن أبيه قال: قدم بحرة ابن ثور أو شقيق ثور على عمر ببشرة بفتح تستر (من بلاد فارس) فقال له عمر: هل كانت مغربة تخبرنا بها؟ قال لا، إلا أن رجلاً من العرب ارتد فضربت عنقه. قال عمر: ويحكم، فملا طينتم عليه باباً وفتحتم له كوة فأطعمتموه كل يوم منها رقيقاً وسقيتموه كوزاً من ماء ثلاثة أيام ثم عرضتم عليه الإسلام في الثالثة، فلم يلبث أن يرجع. اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أرض (اذ بلغني) (٢). كما أنظر على المستورد العجلى بالتوبة أياماً ثلاثة ثم قتله بعدها (٣).

ويعلمون ذلك بأن المرتد بمنزلة مشركي العرب أو أغلظ منهم جنانية فإنهم قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقرآن نزل بلغتهم، ولم يراعوا حق ذلك حين أشركوا. وهذا المرتد كان من أهل دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد عرف محاسن شريعته ثم لم يراع ذلك حين ارتد. فكما لا يقبل من مشركي العرب إلا السيف أو الإسلام فكذلك لا يقبل من المرتد غيرها إلا أنه إذا طلب التأجيل أمهل. لأن الظاهر أنه دخل عليه شبهة ارتد لاجلها، فعلياً لإزالة تلك الشبهة، أو هو يحتاج إلى التفكير ليتبين له الحق فلا يكون ذلك إلا بهلة. ومدة النظر ثلاثة أيام في الشرع كما في الخيار وقتل المرتد مروى عن أبي بكر وعمر وعلى بن أبي طالب وعثمان وابن مسعود ومعاذ وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم.

ثانياً — بالنسبة للمرأة:

إذا ارتدت المرأة فني عقربتها آراء ثلاثة (٤):

- (١) الشوكاني: نيل الأوطار ج ٨ باب قتل المرتد ص ٢، ٢
- (٢) ابن قدامة: المغني ج ١٠ ص ٧٧، الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٥٢
- (٣) السرخسي: المبسوط ج ١٠ ص ٩٨، الجصاص: أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٨٦
- (٤) السرخسي: المبسوط ج ١٠ ص ٩٨

الأول : أنها تقتل إن لم تسلم كالمرتد (١)

ويعمل أصحاب هذا القول رأيهم بأن الموجب للقتل تبديل الدين وقد تحقق تبديل الدين فيها . كما أن قتل المرتد هو من أخاصر حق الله وما يكون من حق الله فالرجال والنساء فيه سواء .

ويستدلون على هذا الرأي بأن النبي صلى الله عليه وسلم قتل مرتدة يقال لها أم سروان وكذلك بقول (من بدل دينه فاقتلوه) وهذه الكلمة تعم الرجال والنساء . كما أن أبا بكر قتل مرتدة يقال لها أم قرفة

ويؤيدون رأيهم بقولهم أن الجنابة بالردة أخطر من الجنابة بالكفر الأصلي فإن الإنكار بعد الإقرار أغاظ من الإصرار في الابتداء على الإنكار كما في سائر الحقوق .

والرأي الثاني (٢) : أنها لا تقتل ولكن تحبس وتجبر على الإسلام

والرأي الثالث (٣) : أنها تخرج كل قليل وتعزّر تسعة وثلاثين سوطاً ثم تعاد إلى الحبس إلى أن تتوب أو تموت .

وأصحاب هذين الرأيين يستدلون على عدم قتل المرتدة بما يأتي :

— مارواه رباح بن ربيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى امرأة مقتولة فقال لواحد : أدرك خالدأ وقل له لا يقتلن عسيفاً ولا ذرية (٤) .

— ولما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة امرأة مقتولة قال : ما كانت هذه تقاتل (٥) .

.. ويعملون رأيهم بأن هذه الأحاديث توضح أن استحقات القتل لعلة القتال

(١) وهو رأى الشافعي وكان يقول به أبو يوسف في الابتداء ثم رجع .

(٢) وهو رأى الأحناف في ظاهر الرواية .

(٣) وهو رأى أبي حنيفة .

(٤) السرخسي : المبسوط ج ١٠ ص ١٠٨

(٥) مالك : المدونة الكبرى رواية سحنون ج ٣ ص ٧٦ ، ابن كثير : تفسير

القرآن العظيم المجلد الأول ص ٣٣٨

وأن النساء لا يقتلن لأنهن لا يقاتلن ، ولا فرق بين الكفر الأصلي وبين الكفر الطارىء (١) .

— كما يقولون أن المرتدة التي قتلت كانت مقاتلة فإن أم مروان كانت تقاتل وتحرض على القتال وكانت مطاعة في قومها (٢) .

— وأن أم قرفة كان لها ثلاثون إبناً وكانت تحرضهم على قتال المسلمين ففي قتلها كسر لشوكتهم . ويحتمل أن ذلك كان من الصديق بطريق المصلحة السياسية مثل ما فعل عند ما أمر بقطع يد النساء اللاتي ضربن الهدف لموت رسول الله صلى الله عليه وسلم لإظهار الشجاعة (٣) .

— إن تبديل الدين وأصل الكفر من أعظم الجنايات ولكنها بين العبد وربه فالجزاء عليها مؤخر إلى دار الجزاء ، وما عجل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح العباد كالقصاص لصيانة النفوس وحد الزنا لصيانة الانساب والفراش ، وحد السرقة لصيانة الأموال ، وحد القذف لصيانة الأعراض ، وحد الخمر لصيانة العقول . وبالإصرار على الكفر يكون المرتد محارباً للمسلمين فيقتل لدفع المحاربة ، وليس للرأفة بنية صالحة للمحاربة فلا تقتل في الكفر الأصلي ولا في الكفر الطارىء ، ولكنها تحبس . فالحبس مشروع في حقها في الكفر الأصلي فإنها تسترق والاسترقاق حبس نفسها عنها . ثم إن الحبس مشروع في حق كل من رجع عما أقر به كما في سائر الحقوق وليس ذلك باعتبار الكفر ولكن باعتبار الحادثة (٤) .

(١) السرخسي : المبسوط ج ١٠ ص ١٠٨

(٢) السرخسي : المرجع السابق ص ١٠٨

(٣) السرخسي : المرجع السابق ص ١٠٨

(٤) السرخسي : المرجع السابق ص ١٠٨

## الفرع الثالث

هل عقوبة الردة حد (١) أم تعزير (٢)

يكاد المتقدمون (٣) من الفقهاء يجمعون على أن عقوبة الردة حد من الحدود وذلك بمقتضى قول النبي صلى الله عليه وسلم :  
( من بدل دينه فاقتلوه ) .

إلا أن بعض المتأخرين يرون غير هذا الرأي إذ يقررون أن عقوبة الردة تعزير وليست حداً وتابعهم في ذلك كثير من المحدثين وهم في ذلك يسوقون الحجج الآتية :

— أن أبا شجرة بن عبد العزى - وكان من أهل الردة - وفد على عمر بن الخطاب وهو يقسم الصدقات . فقال أعطنى فأبى ذو حاجة فقال من أنت ؟ فقال أبو شجرة فقال عمر : أبى عدو الله ثم جعل يعلوه بالدرة فى رأسه حتى ولى راجعاً إلى قومه .

وهكذا لم يعرض له عمر بغير التعزير لاستطالته بعد الإسلام (٤) .

(١) المشهور أن الحد فى عرف الفقهاء هو عقوبة مقدرة تجب حقاً لله تعالى لما فى الحرائم المقدرة فيها الحدود من خطورة بالغة على المجتمع . والعقوبة تعتبر فى الجريمة حقاً لله تعالى إذا استوجبها المصلحة العامة وهى دفع الفساد عن الناس وتحقيق الصيانة والسلامة لهم ( تبيين الحقائق وشرح كدز اللقائق لازىلى ص ٣ ط ١ ) والحدود الثابتة ليس فيها عفو ولا امرأ ولا شفاعة ولا إسقاط لأى سبب من الأسباب ( د. عبد العزيز عامر : التعزير فى الجريمة الإسلامية ص ٩١ )

(٢) يعرف الفقهاء التعزير بأنه عقوبة غير مقدرة تجب حقاً لله أو لأدمى فى كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة . وهى كالحدود فى أنها تأديب وإصلاح وزجر . وقد يكون التعزير حقاً لله تعالى وقد يكون حقاً للأفراد . والتعزير عن حق الله تجب لأقامته كقاعدة لكن يجوز فيه العفو والشفاعة لمن رثبت فى ذلك مصلحة أو كان الجانى قد ازدجر بدونه ( السرخسى : المبسوط ج ٩ ص ٣٦ ، الأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٣٦ ، د. عبد العزيز عامر : التعزير فى الجريمة الإسلامية ص ٥١ ) .

(٣) السرخسى : المبسوط ج ١٠ ص ١١٧

(٤) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٥٥ ، ٥٦

... عفا النبي صلى الله عليه وسلم بعد دخوله مكة أثر فتحها عن طائفة كان قد أمر بقتلها ولو وجدوا متعاقين بأستار الكعبة . منهم عبد الله بن أبي السرح وكان قد أسلم واستعمله النبي في كتابة الوحي ثم ارتد مشركاً إلى قريش زاعماً أنه كان يزيف الوحي حين يكتبه . ومنهم عكرمة بن أبي جهل وكان من أشد الناس لعداء في خصومة النبي والمسلمين خصومة لم تهدأ حتى بعد فتح مكة ودخول خالد بن الوليد من أسفلها . وكذلك صفوان بن أمية وهند زوج أبي سفيان التي مضت كبد حمزة عم الرسول بعد استشهاده في أحد .

فقطع بعض أصحاب النبي في أن يعفو عن هؤلاء الذين أمر أن يقتلوا . فقام عثمان بن عفان وكان الخأ لابن أبي السرح للرضاعة حتى أت به النبي فاستأمن له فصمت النبي طويلاً ثم قال نعم وأمنه .

وأسلمت أم حكيم بنت الحارث بن هشام وزوج عكرمة بن أبي جهل الذي فر إلى اليمن واستأمنت النبي فأمنه فخرجت في طلبه وجاءت به .

وكذلك عفا عن صفوان بن أمية وكان قد صحب عكرمة في فراره إلى ناحية البحر يستقلانه إلى اليمن فبقي بهما والسفينة التي تحملهما على أهبة لإفلاعهما .

ثم عفا أيضاً عن هند زوج أبي سفيان . كما عفا عن أكثر من أمر بقتلهم ولم يقتل منهم إلا أربعة منهم الخويرث الذي أغرى على زينب بنت النبي حين رجوعها من مكة إلى المدينة .

ورجلان أسلما ثم ارتكبا بالمدينة جريمة القتل وفرا راجعين إلى مكة مرتدين إلى الشرك . وقينة ابن خطل التي كانت تؤذى النبي بفنائها (١) .

ومن رأينا أن ما جاء بهذه الواقعة يفيد قبول النبي صلى الله عليه وسلم شفاعته بعض الشفعاء في عقوبة الردة ، ولما كانت الشفاعاة لانهجوز في الحدود (٢) فإن ذلك يعنى أن عقوبة الردة تعزير وليست حداً .

(١) السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ص ٢٨ - ٢٩

د. محمد حسين هيكل : حياة محمد ص ٣٩٣ ، ٣٩٤

(٢) ومن ذلك رفضه صلى الله عليه وسلم قبول شفاعاة أسامة بن زيد للأميرة الخزومية في حد السرقة وقال كآمته المشهورة والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها .

كما تفيد أيضاً أن الذين أمر بقتلهم كانوا يجمعون إلى الردة جرائم أخرى تستلزم القتل .

— أن مسألة عقاب المرتد لاعلاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام وأنها مسألة سياسية قصد بها حياة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية وأمرارها من تدرع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام (١) .

وقد أشار القرآن الكريم لهذا المعنى في الآية الكريمة :

« وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » (٢) .

والمقصود بالآية اليهود وكانوا يتخذون الدخول في الإسلام والخروج منه ذريعة لتشكيك ضعفاء الإيمان من المسلمين في الإسلام ليقلدوهم في الارتداد وهكذا يتبين السر في قتل المرتد عن الإسلام (٣) .

وفي رأينا أن عقاب المرتد إذ يعتبره ابن القيم مسألة سياسية فإنه يخضع للاعتبارات السياسية وأن ما يصدر بشأنه من النبي صلى الله عليه وسلم فهو يصدر باعتباره حاكماً سياسياً وبذلك تكون العقوبة عن الردة تعزيراً لا حداً .

— أن الردة التي جاءت في آيات البقرة وغيرها كانت ارتداداً عن نصرته المسلمين والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب لما كانوا يخشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين وظهرهم بهم يوماً ما . فأرادوا بذلك أن يتخذوا عندهم من الأيادي ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم .

وقد علمنا النبي صلى الله عليه وسلم كيف تنصرف في الحوادث ونقف عند

(١) ابن القيم : زاد المعاد ج ٢ ص ٤١٩

(٢) سورة آل عمران : آية ٧٢

(٣) د محمد سعاد جلال : بحث (حول لأخراج المملوك من عقيدة الإسلام) بمجلة السكاتب

عدد سبتمبر سنة ١٩٦٥ ص ٤٤ ، ٤٥



حدود مقتضيات الأحوال . فهناك فرق في الأحكام بين عهد الإسلام بالفلة والضعف وما صار إليه من المزة والمنعة .

ولعل ذلك هو سر قول الإمام النخعي بأن المرتد يستتاب أبداً ولا يقتل ذلك أن الإسلام على عهده ما كان لتضره ردة المرتدين بعد أن أصبح في مأمر من أن تؤذيه مكاييد المشركين ، ومن يرتدون إليهم من منافق المسلمين .

ولو كان حديث ( من بدل دينه فاقتلوه ) الذي رواه البخاري وغيره على نصه غير مختصر بزمان ولا معقود بمقتضيات غير مطردة ما وسع النخعي ولا غيره مخالفته (١) .

— كما أنه بصدد سنة الأحكام إذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئات الخاصة فهو تشريع زمني يطبق في مثل بيئته ، وإن لم تقم القرينة القاطعة على هذا فهو تشريع عام (٢) .

وإذا نظرنا إلى ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من قتل المرتدين المحاربين ، وعفوه عن المرتدين الذي هربوا من مكة عند فتحها وقتال أبي بكر للمرتدين من مانعي الزكاة في أول عهد خلافته ، وإنكار عمر لقتل المرتدين وتمنيه أنهما كانا يحبسان ، ثم يستتابان لكان معنى ذلك أن تشريع عقوبة الردة هو تشريع زمني يطبق تبعاً لما تمليه المصلحة العامة مع مراعاة البيئة الخاصة والزمن الذي يطبق فيه .

وبذلك تكون عقوبة الردة تعزيراً وليست حداً .

---

(١) عبد العزيز جاويز : الإسلام دين الفطرة والحرية ص ١٥٣ وما بعدها .  
وبرى الأستاذ الشيخ محمود شلتوت أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد ( الإسلام عقيدة وشريعة ) ص ٢٨٨ وما بعدها .

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف : مصادر التفريع الإسلامي . مقال منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد أبريل . مايو سنة ١٩٤٥ ص ٢٥٤

## الفرع الرابع

### رأينا الخاص

يُنتهى رأينا فيما ذكرناه إلى أن الردة جريمة سياسية تقابل في النظم الأخرى جريمة الخيانة العظمى لنظام الدولة .

وأن عقوبة الردة هي التعزير من ولى الأمر .

وقد يصل التعزير إلى القتل وقد يكون الحبس أو النفي أو غيره .

ويجوز لولى الأمر العفو عن العقوبة إذا رأى محلاً لذلك طبقاً لما تقتضى به المصلحة العامة في الظروف القائمة . ودليلاً على ذلك ما يأتى :

١ - أن الإسلام ليس طقوساً تعبدية خالصة كما في غيره من الأديان ولكنه نظام متكامل للسياسة والحكم إلى جانب كونه عبادة لله ومقتضى هذا الخلاف أن الدول التي لا تدين بالإسلام تضع نظاماً للحكم لا دخل فيه للدين الذي تعتنقه . ويتضمن نظام الحكم هذا مسائل الجنسية والولاء للوطن وصيانة أسرار الدولة ..

ويعتبر الخروج على المبدأ أو المذهب الذى يقوم عليه النظام الاجتماعى للدولة طبقاً للقانون المطبق فيها خروجاً عليها .

فالدول الديمقراطية تحارب المبدأ الشيوعى وتعتبره جريمة معاقباً عليها .

والدول الشيوعية تعاقب من رعاياها من يخرج على المذهب الشيوعى وينادى بالديمقراطية وقد تصل العقوبات على هذه الجرائم إلى القتل أى الإعدام .

ولما كان الإسلام يتضمن نظاماً اجتماعياً وسياسياً فضلاً عن جانبه التعبدى فإن الوطن الإسلامى هو الأرض التى يطبق فيها نظام الإسلام وبذلك تعتبر العقيدة الإسلامية بمثابة الجنسية فى الدولة وترتب على ذلك أنه إذا ما خرج الفرد عن المذهب الذى تعتنقه الدولة أو خرج على النظام الاجتماعى فى دولته كان مرتكباً لجريمة الخيانة العظمى .

إذ أن الخروج على المذهب الذى يقوم عليه النظام الاجتماعى فى دائرة القانون يقابل الخروج على الدين الإسلامى الذى يقوم عليه نظام الجماعة فى الشريعة الإسلامية .

فإذا ما شرع الإسلام عقوبة للردة فإنه بذلك يضع العقوبة على الخروج على نظامه الاجتماعى وهو جزء من الاسلام .

أما الدول التى تفرق نظمها الأساسية بين الدين والحكم فإنها لا تجعل العقيدة الدينية أساساً لنظامها الاجتماعى ولذلك فهى لا تجرّم تغيير الدين وإنما تعتمد على تجريم الخروج على المذهب السياسى أو الاجتماعى الذى تعتقه .

وإذا رجعنا إلى قوانين هذه الدول وجدنا أنها تقرر الإعدام عقوبة على الخروج على نظامها الاجتماعى أو محاولة زعزعته أو هدمه . وهى نفس العقوبة التى قررها ولى الأمر فى الشريعة الإسلامية لحماية النظام الاجتماعى الإسلامى .

٢ - يذكر الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة فى معرض حديثه عن الجرائم التعزيرية (١) أن من بينها الجرائم التى ليس من جنسها حد كترك الزكاة أو الصلاة أو الصوم أو كعدم أداء الديون أو كالنصب والرشوة وشهادة الزور ، وأن هذه الجرائم ترك تقديرها لولى الأمر أو للقاضى حسب الأحوال ولا قيد يقيده إلا العدالة وما به يتحقق دفع الفساد وما يكون به التناسب بين العقوبة والجريمة من غير تهاون وشطط بل يكون بين ذلك قواماً من غير إفراط ولا تفريط .

ولما كان ترك الصلاة تركاً تاماً يعتبر ردة (٢) ويوجب الفقهاء استنابة تاركها فإن تاب وإلا عوقب عقوبة شديدة إلا أن يصلح بإجماع المسلمين وأكثرهم يحكم بقتله كفرة أو حداً على قولين لأحمد والشافعى (٣) . إذا نظرنا لكل ذلك لانتبيننا

(١) نظرة إلى العقوبة فى الاسلام . من بحوث المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية

ص ١٩٤

(٢) ابن قدامة : المفقى ج ٨ ص ١٣٣ ، أبو زهرة الجريمة والعقوبة ص ٢٠٣

(٣) ابن تيمية : مختصر الفتاوى المصرية ص ١٦٧

إلى أنه ليس هناك إجماع على أن عقوبة الردة حد .

وعلى ذلك يمكن أن نقرر أن العقوبة على الردة قررها النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره ولياً للأمر أى حاكماً على المسلمين . وبالتالي فهي عقوبة تعزيرية .

وقد أقرت الشريعة الإسلامية عقوبة الإعدام باعتبارها عقوبة تعزيرية في حالات كثيرة منها حديث النبي صلى الله عليه وسلم بقتل شاربي الخمر في الرابعة حيث قال (فإن لم يتركوه فاقتلوه) (٢) وكذلك في الخارج على الجماعة (من خرج وأمر الناس جميع يريد تفرقهم فاقتلوه) (٣) .

ومن أصول الحنفية (٤) أن ما لا قتل فيه عندهم إذا تسكرر من الجاني فلا إمام أن يقتله ، ويأخذون ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنهم رأوا فيه المصلحة ولذلك يسمى بالقتل سياسة . ويؤخذ من ذلك أن الحنفية يجوزون لولي الأمر أن يعزر بالقتل في الجرائم التي شرع القتل في جنسها إذا تسكرر ارتكابها . وبناء على هذا الأصل ذهب أكثرهم إلى قتل من أكر من سب النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الذمة وسموه بالقتل سياسة . وكذلك قتل السارق سياسة .

كذلك قال بعض الخنابلة بجواز قتل الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو على المسلمين ومن هؤلاء ابن عقيل . كما قال بعضهم بجواز قتل الداعية إلى البدع في الدين وكذلك كل من لم يندفع فسادة إلا بالقتل (٥) .

وعلى هذا الأساس فإن من ملاحظة ولي الأمر أن يقرر القتل للردة باعتباره تعزيراً إذا رأى أن حال المسلمين تستلزم ذلك خوفاً من الارتداد والمحاق

(٢) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٧ ص ١٦٦

(٣) صحيح مسلم : المجلد الرابع ص ٥١٨

(٤) ابن عابدين : حاشية الدر المختار ج ٣ ص ١٨٤ ، ١٨٥

(٥) د عبد العزيز عامر : التعزير في الجريمة الإسلامية ص ٢٥٤ ، ٢٥٦

بالأعداء المحاربين كما حدث في صدر الإسلام، كما أنه لو أن يقرر عقوبة أخف من القتل كالسجن مثلاً إذا رأى منساحاً في ذلك . ويستطيع أيضاً أن يقرر عقوبة مخففة للمرأة المرتدة مراعاة لطبيعتها .

ذلك أن التمييز يكون على قدر عظم الجرم ( ) كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص (٢) .

٣ - مما يرجح أن عقوبة الردة هي تعزير وليست حداً أنه يتوفر فيها خصائص العقوبة التعزيرية وأنها تختلف عن خصائص الحدود .

فهي تسقط بالتوبة (٢) إذ يرى كثير من الفقهاء وجوب استتابة المرتد قبل قتله (٤) وهي تختلف بين الرجل والمرأة في رأى أبى حنيفة فيقتل الرجل وتحبس المرأة . أما الحدود فلا تختلف باختلاف فاعلها (٥) .

وهي قابلة للشفاعة فقد قبل النبي الشفاعة في المرتدين الذين أمر بقتلهم يوم فتح مكة بينما الحدود لا تقبل الشفاعة (٦) .

٤ - كما أنه لو كانت عقوبة الردة من الحدود وليست من التعازير ما خفي ذلك على عمر بن الخطاب والصحابه حينما ناقشوا الخليفة أبا بكر محاولين أن يثمنوه عن قتال المرتدين فور خلافته وقد منغوا الزكاة فلما أقنعهم أبو بكر برأيه وبأن الزكاة هي حق المال أفروه على وجه نظره . والذي نريده هنا أن هذه المناقشة وتبادل الآراء ما كانت لتكون لو أن الأمر كان حداً من حدود الله إذ لم يكن ذلك ليخفى على عمر والصحابه وهم على ما هم عليه من الفقه والقرب من رسول الله

(١) ابن عابدين : حاشية الدر المختار ج ٣ ص ١٨٣

(٢) ابن عابدين : المرجع السابق .

(٣) القرافي : الفروق ج ٤ ص ١٧٩

(٤) انظر ص ٣١٨

(٥) تهذيب الروق والقواعد السنية في الأمرار الفقهية ج ٣ ص ٢٠٩

(٦) ابن عابدين : حاشية الدر المختار ج ٣ ص ١٨٣ ، سبل الإسلام شرح بلوغ

المرام ج ٤ ص ٥٤

صلى الله عليه وسلم ولما كان لعمر حينئذ أن يقول لا بى بكر . فقبل منهم الصلاة حتى أن أبا بكر قال له مفضلاً (أجبار فى الجاهلية خوار فى الإسلام) .

وأنوضح أن إجماع الصحابة قد تم حينئذ على قتال المرتدين باعتبار أن هؤلاء - وهم يشكلون قبائل بأكلها - قد نردوا على النظام العام للدولة الإسلامية وخرجوا على مبادئها وجاهروها بالهسيان وانحازوا لبعضهم بما يشكل خطراً على الدولة يجب القضاء عليه بتطهير هذا التمرد وإقرار النظام وسيادة المبادئ وإطفاء نار الفتنة . ولم يكن ذلك مستطاعاً إلا عن طريق قتال هذه القبائل لردّها إلى الصواب ورجوعها إلى حظيرة الدولة .

فهذا القرار الذى اتخذه أبو بكر ووافق عليه الصحابة إنما هو قرار سياسى اتخذته الخليفة بصفته هذه لأن المصلحة العامة تقتضيه .

وليس معنى ذلك أن رئيس الدولة - فى وقت آخر - لا يستطيع تغيير الحكم على من يرتد فى عهده فيحكم عليه بالحبس مثلاً أو يعفو عنه إذا ما اقتضت ذلك المصلحة العامة . وإنه لمن المتعين بعد ذلك أن نوضح موقفنا من الآراء الآتية :

١ - لا صحة للرأى الذى يقول بأن الإسلام لم يقرر عقوبة للردة استناداً من أصحاب هذا الرأى إلى أن القرآن ذكر الردة فى كثير من آياته ولم يذكر شيئاً عن عقوبتها فى أى من هذه الآيات مع أن ذلك لم يحدث بالنسبة لأى معصية أخرى عقوبتها الإعدام .

٢ - ذلك أن السنة المطهرة مكّلة ومفسرة لما ورد فى القرآن الكريم وقد وردت الأحاديث تحرم الردة وهذه الأحاديث مكّلة ومفسرة لآيات الردة فى القرآن يقول الله تعالى : « وأزلفنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » (١) .

ثم إن القرآن قد حرم الخمر بقوله تعالى :

« إنما الخمر والميسر والأصايب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (٢) .

— ٤٣٢ —

ثم جاء النبي فوضع عقوبة لذلك هي الجلد أربعين سوطاً بل إنه جعل العقوبة القتل في المرة الرابعة وذلك بقوله :

( إن شرب فاجلدوه ، فإن شرب فاجلدوه ، فإن شرب فاجلدوه فإن شرب فاقبلوه ) .

٢ — ولا حجة أيضاً للرأى القائل بأن العقوبة في الردة مفصورة على المحاربين . إذ أن مانعي الزكاة الذين حاربهم الخليفة أبو بكر قالوا له : نصوم ونصلي ولا نزكي ، وقال البعض الآخر : نخرج الزكاة ونضعها في مصارفها . فلم يقبل منهم أبو بكر ذلك بل أصر على أن تقدم الزكاة إليه قائلاً ( والله لو منعوني ... ) فقتل لمبني بكر كان لمانعي الزكاة وليس للمحاربين منهم فقط أي أن العقوبة على الردة وليست على القتل وبذلك يسقط قول من أفتى بأن المرتد غير المقاتل لا عقوبة عليه بخلاف ذلك للحديثين السابق الإشارة إليهما .

٣ — وأما القول بأن الحديثين للذين يجرمان الردة ويعاقبان عليها بالقتل من أحاديث الآحاد وهذه الأحاديث التي لا يؤخذ بها في أمور العقيدة ولا تثبت بها الحدود (١) فردنا عليه أن ذلك لا يعد مطلقاً عليهما إذ أن خبر الواحد المعدل — كما يقول ابن حزم (٢) — عن مثله إلى رسول الله يوجب العلم والعمل معاً .

لذلك نستطيع القول أن الحديثين يعتبران ويعمل بهما في هذا المجال .

إلا أنهما وقد تعرضا لشأن من شئون العقيدة وهي من الأصول لا يصح الاعتماد عليهما في كونهما مقررين لحد من حدود الله يستوجب الإلزام (٣) ولكن يجوز اعتبار ماورد فيهما تعزيراً قرره النبي باعتباره حاكماً ، وفي وقت وظروف كانت تستلزم ذلك .

(١) الإمام الفزالي : المستصفي من علم الأصول ج ١ ص ١٢٨

(٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١١٩ ، الشافعي : الرسالة

ص ١٦٦

(٣) السرخسي : شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن ج ١ ص ٣٢٤ — لذي يقول إن

خبر الواحد في أمر الدين حجة وإن لم يكن حجة في إلزام الحكم .

## الطهات السادس

### حرية الفكر

إن الناظر في آيات الكتاب الكريم يلبس أن القرآن جاء دعوة ملحة للناس أن يتدبروا ويعقلوا ويفقهوا ويتفكروا . فهو دعوة إلى إعمال العقل والفكر وعدم الجود . ومن ذلك قول الله تعالى :

« قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون » (١) .

« قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون » (٢)

« إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (٣) .

« أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (٤) .

وإعمال الفكر كما يتطلبه القرآن يقتضى مزاوله العلم التجريبي بحثاً وراء الحقيقة ووصولاً إلى اليقين وفي ذلك يقول الله تعالى :

« وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » (٥) .

« وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربى لأكون من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون » (٦) .

(١) سورة الحديد : آية ١٧

(٢) سورة الأنعام : آية ٩٨

(٣) سورة الجاثية : آية ١٣

(٤) سورة محمد : آية ٢٤

(٥) سورة البقرة . آية ٢٦٠

(٦) سورة الأنعام : آيات ٧٥ ٧٨



بل لقد استلزم القرآن لإيجاد الدليل والبرهان لإثبات أى قضية . يقول الله تعالى :

« ألمه مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١) .

« يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم » (٢) .

وقد أننى الله على المتفكرين فقال تعالى :

« الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه » (٣) .

كما استنكر القرآن منطق الذين يقابلون الفكر بالعنف فيقول الله تعالى :

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصيبكم بعض الذى يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب » (٤) .

ويقول النبى صلى الله عليه وسلم :

— « لكل شىء دعامة ودعامة المؤمن عقله » (٥) ، فبقدر عقله تكون عبادته ، أما سمعتم قول الفجار فى النار « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » . — تفكر ساعة خير من عبادة سنة » (٦) .

هذا وسنقسم البحث إلى ما يأتى :

١ — الدعوة إلى التفكير .

٢ — حرية التفكير .

٣ — القيود على حرية الفكر .

(١) سورة النمل : آية ٦٤

(٢) سورة النساء : آية ١٧٤

(٣) سورة آل عمران : آية ١٩١

(٤) سورة غافر : آية ٢٨

(٥) رواه أبو سعيد الخدرى ، الفزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٤٣

(٦) رواه ابن حبان من كتاب العظيمة من حديث أبي هريرة ، الفزالي : إحياء

ج ١٥ كتاب التفكير ص ٢٧٩٢

## ١ § - الدعوة إلى التفكير

يصف الإمام الغزالي (١) الفكر بأنه شبكة العلوم ومصيدة المعارف وأن ثمرة الفكر هي العلوم والأحوال والأعمال . إلا أن ثمرة الخاصة هي العلم لا غير . فإذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب ، وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح . فالعمل تابع للحال ، والحال تابع العلم ، والعلم تابع الفكر . فالفكر إذاً هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها . ولذلك كان إعمال الفكر خير من الذكر ومن التذكر . فالفكر أفضل من جملة الأعمال .

ولذلك أقام الإسلام دعوته على العقل والفكر وسبيله إلى كل شيء الإقناع بالحجة والدليل . كما دعا إلى التفكير والتبصر ليكون ذلك طريقاً إلى الإيمان الصحيح ولما كان الفكر يختلف من شخص إلى شخص ومن بيئة إلى أخرى فكان أسلوب الخطاب يختلف من فريق إلى آخر .

وقد تدرج القرآن الكريم في تدريب الناس على التفكير على مراحل متعاقبة (٢) .

فالتريق الأول : إعمال الفكر بالنسبة للحسوسات والمرييات ومن ذلك قول الله تعالى :

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت » (٣) .

« أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها روائى وأنبثنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » (٤) .

والطريق الثاني يخاطب فيه القرآن الناس لإقناعهم عن طريق الأسباب والمسببات ومن ذلك قول الله تعالى :

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٧٩٣ وما بعدها (ط الشيب) .

(٢) د . محمد غلاب : من كنوز الإسلام ص ٦٧ وما بعدها .

(٣) سورة الفاشية : آية ١٧ وما بعدها .

(٤) سورة ن : آية ٦ وما بعدها .

ه هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون .  
 ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك  
 لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم  
 مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً  
 ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ، (١) .

والطريق الثالث وهو طريق الاتجاه الرفيع بعد أن يكون العقل قد تدرج  
 في التفكير حتى وصل إلى هذه المرتبة : وفي ذلك يقول الله تعالى :  
 د وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، (٢) .

كما أن هناك طرائق أخرى للتفكير تجميعها جميعاً آية واحدة هي قول الله تعالى :  
 د سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق (٣) .  
 ومن ذلك نرى أن الإسلام في دعوته إلى العقيدة الإسلامية ذاتها دعا الناس  
 على جميع مستوياتهم إلى حرية التفكير ليصلوا إلى الحقائق والنتائج المؤدية إلى  
 هذه العقيدة بناء على ما يصل إليه الفكر في حرية واطمئنان (٤) .

والدعوة إلى الفكر في الإسلام لا تقف عند حد معين فلا تختص بها أمور  
 دنيوية على سبيل الانفراد إذ أن الإسلام لا يخشى الفكر بل إنه يعتمد في دعوته  
 على أعمال العقل حتى يكون الإيمان به عن اقتناع كامل حر كما سبق أن أوضحنا .  
 وكان هذا هو مسلك سيدنا إبراهيم عليه السلام حتى وصل إلى عبادة الله  
 فالعلوم العقلية لا تتناقض مع العلوم الشرعية بل هذه متممة لها والقول بغير ذلك  
 . يعتبر عجزاً في التفكير (٥) .

(١) سورة النحل : آية ١٠ وما بعدها .

(٢) سورة الفاريات : آية ٢١ (٣) سورة فصلت : آية ٥٣

(٤) د . محمد غلاب : من كنوز الاسلام ص ٧ وما بعدها .

(٥) الفزالي : لحياء علوم الدين ج ٨ ص ١٣٦٨ (ط الشعب) وفي ذلك يقول : ولما  
 مثل الغائل بتناقض العلوم العقلية مع العلوم الشرعية مثل . الأصمى الذى دخل دار قوم ففتح  
 فيها بأواني الدار فقال لهم ما بال هذه الأواني تركت على الطريق ؟ لم لا ترد إلى موضعها ؟  
 فقالوا له تلك الأواني في مواضعها ولما أنت لست تهتدى للطريق لعائك فالعجب منك أنك  
 لا تحيل عثرتك على عماك ، ولما تحيلها على تقصير غيرك .

## ٢ - حرية التفكير

فتح الإسلام باب الحرية الفكرية على مصراعيه فإذا أصاب الإنسان فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وإن أخطأ كان معذوراً ولا عقاب عليه . بل أكثر من ذلك فإن للمجتهد أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ (١)

وقد طبقت حرية الفكر في صدر الإسلام تطبيقاً لامعاً فقد خرجت طائفة من المسلمين على علي بن أبي طالب وكان لهم فكر خاص في مسألة التحكم وغيره فلم يقاتلهم على ولم يجبرهم على ترك أفكارهم بل قال لهم : لكم علينا ثلاث : لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، ولا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم النيران ما دامت أيديكم معنا (٢) .

ويقول السرخسي في مبسوطه (٣) تعليقاً على كلام الإمام علي للخوارج : فيه دليل على أنهم مالم يمزموا على الخروج فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل ، وفيه دليل على أن التعريض بالاشتم لا يوجب التعزير فإنه لم يمزروهم وقد عرضوا بذنوبهم إلى الكفر ، وفيه دليل على أنهم يقتلون دفعاً لقتالهم حين يمزمون على القتال بالتجمع والتعيز دون أهل العدل .

كما يقول (٤) أيضاً بالنسبة للمرتد : بالإصرار على الكفر يكون المرتد محارباً للمسلمين فيقتل لدفع المحاربة فإذا ثبت أن القتال باعتبار المحاربة وليس للمرأة بذنية صالحة للمحاربة فلا تقتل في الكفر الأصلي ولا في الكفر الطارئ .

وتحقيقاً لحرية الفكر دافع فقهاء الإسلام عنها ولو نالهم بذلك أذى وسوء كما حدث للإمام أحمد بن حنبل (٥) .

(١) صحيح مسلم : المجلد الرابع ص ٣١٠

(٢) السرخسي : المبسوط ج ١٠ ص ١٢٥

(٣) السرخسي المرجع السابق ج ١٠ ص ١٢٥ - ١٢٦

(٤) السرخسي المرجع السابق ج ١٠ ص ١١٠

(٥) في عصر المأمون والمعتصم من خلفاء بني العباس ظهر القول بخلق القرآن وحمل الناس قسراً على هذا القول ، وضرب الخوارج وذووا ، وشتم الإمام أحمد بن حنبل من وآية في هذه البدعة فأشكروا فضر به المعتصم وحبسه وعذبه وهو مصر على رأيه وبقي على إصراره حتى مات قال الدميري : كان ابن حنبل في السجن وكان المأمون قد مهد إلى أخيه

ومن ذلك يتضح مدى تمسك فقهاء الإسلام بحرية الفكر ودفاعهم عنها حتى لو أخطأت السلطة طريقها وحاولت الجبر على حرية الفكر وكان مرقف فقهاء الإسلام في ذلك سبياً في رد الأحكام عن فهمهم والانتصار للمبادئ التي جاء بها الإسلام وذلك واجب الفقهاء في كل عصر .

### § ٣ - القيود على حرية الفكر

جاء الأمر بالتفكير والتدبر فيما خلق الله . فالمخلوقات كلها هي محل الفكر . فقد روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن تفكروا في الله عز وجل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ( تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروه قدره ) (١) .

ويقرر الفزالي أن الموجودات المخلوقة تنقسم إلى ما لا يعرف أصلها فلا يمكن التفكير فيها وإلى ما يعرف أصلها وجمالها ولا يعرف تفصيلها فيمكننا أن نتفكر في تفصيلها . وتنقسم هذه إلى ما ندرك بحواسنا وما لا ندرك بحواسنا . أما الذي لا ندرك بحواسنا فثلث الأئكة والجن والشياطين والعرش والكرسي وغير ذلك . وجمال الفكر في هذه الأشياء مما يضيق ويغض .

أما المدركات بالحواس كالسموات والأرض وما بينهما . فالسموات مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها وحركتها ودورانها في طلوعها وغروبها والأرض مشاهدة بما فيها من جمالها ومعادنها وأنهارها وبحارها وحيوانها ونباتها .

وما بين السموات والأرض مدركات بغيرها وأمطارها وثلوجها ورعدها وبرقها وصواعقها وشبهها وعواصف رياحها .

---

المتعمم بالخلافة وأوصاه بأن يحمل الناس على القول بخلق القرآن واستمر الامام أحمد محبوسا إلى أن ربيع المتعمم فأحضر إلى بغداد وعقد له المتعمم مجلسا للمناظرة . فلما أصر على رأيه أمر بضربه فضرب بالسياط إلى أن أغشى عليه ونفس بالسيف ودبس عليه . ولكن الحق انتصر في النهاية . فخرج الامام أحمد من السجن وبطل القول بخلق القرآن .

(١) رواه أبو نعيم في الحلية والأصبهاني في الغيب والترهيب والطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن جرير ، الفزالي : الاحياء ج ١٥ ص ٢٧٩٣ (الشعب) .

وكل جنس من ذلك ينقسم إلى أنواع وكل نوع يتشعب إلى أصناف وهكذا .  
ولا نهاية لتشعب ذلك وانقسامه في صفاته وحياته ومعانيه الظاهرة والباطنة .  
وجميع ذلك مجال للفكر والتدبر والتبصر (١) .

فإذا نظرنا مثلاً في الآية الشريفة : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم  
جعلناه لطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة عاققة » (٢) .

لوجدنا في ذلك مجالاً كبيراً للفكر والبحث وطريقة تكوين النطفة وإخراجها  
من الصلب والرائب ثم تكوين الجنين وتركيبه وتكوين العظام وتركيب الأعصاب  
والعروق واللحم ثم تكوين جسم الإنسان وتركيب الحواس كالسمع والبصر  
والذوق والشم ، ووظائف الأعضاء كالأسنان واليد وغير ذلك . وكان ذلك  
مؤدياً إلى التفكير في علم التشريح والطب واختيار أفضل الوسائل لا استخدام هذه  
الأعضاء واكتشاف علم الاجتماع الذي يؤدي إلى ضرورة التزاوج والتكاثر  
ليعم العمران .

وكذلك اكتشاف الدواء اللازم لعلاج ما يصاب الجسم من أمراض والبحث  
فيما يعرض أعضاء الجسم التي يصابها التلف حتى تستطيع تأدية وظائفها كما اكتشاف  
ما يعين على قوة البصر وحدة السمع وتقريب المسافات أمام الرؤية والسمع إلى  
غير ذلك من العلوم والاكتشافات .

ولاشك أنه مما يفيد في ذلك كله التفكير في خلق الإنسان وخلق الأعضاء  
الباطنية منه وتسخير كل واحد منها لفعل مخصوص فسخر الله المعدة لنضج الغذاء ،  
والكبد لإحالة الغذاء إلى الدم والطحال والمرارة والكلى لخدمة الكبد ، فالطحال  
يخدمها بجذب السوداء عنها ، والمرارة تخدمها بجذب الصفراء عنها ، والكلى  
تخدمها بجذب المائية عنها ، والمثانة تخدم الكلى بقبول الماء عنها ثم تخرجه عن طريق  
الإحليل ، والعروق تخدم الكبد في إيصال الدم إلى سائر أطراف البدن (٣) —  
وهكذا في كل مسائل الجسم الإنساني .

---

(١) الفزالي : لأحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٨١٢ وما بعدها ( ط الشمت ) بتصرف .

(٢) سورة المؤمنون : الآيات ١٢ ، ١٣ ، ١٤ .

(٣) الفزالي : لأحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٨١٨ .

وإذا نظرنا في قول الله تعالى :

« والسما بناها بأيد وإنا لموسمون والأرض فرشناها فنعم الماهدون » (١)  
وفي قوله تعالى :

« ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا » (٢) .

لوجدنا في ذلك دهوة إلى التفكير في علم النبات وعلم الحيوان وكيفية إنبات  
الزروع والعناية بالأرض لتحسين أنواع المزروعات وإنبات الأشجار من حب وعنب  
وقضب وزيتون وفول ورمان وفواكه كثيرة لا تحصى .

وإذا نظرنا إلى قول الله تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا جبين  
ما خلقناهما إلا بالحق » (٣) ، وقوله :

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال  
جدد بيض وحمر ... » (٤)

لأدى التفكير في ذلك إلى ظواهر الكون من القيوم والرعود والبروق  
والأمطار والثلوج والشهب والصواعق وصولاً إلى سقوط المطر وكيفية سقي  
النبات وتفجر الأنهار وتكوين الثلوج وحركة الكواكب وحساب الزمن في  
ذلك كله .

وكذلك البحث في علم الجناد والوقوف على أسرار الصخور وألوانها وما بها  
من معادن وكيفية تكوينها واستخراجها وكيف يستفاد بها ، ويؤدي البحث  
والفكر في ذلك أيضاً إلى معرفة تاريخ هذه الصخور وعمر الكون والحضارات  
السابقة .

ومثل ذلك نراه في كل ما ورد في آيات الكتاب الكريم من نعم الله العظمى  
واعتبارها ميادين للتفكير والفحص والبحث ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها .

(١) سورة القاريات : آية ٤٧ - ٤٨

(٢) سورة المراسلات : آية ٢٥ ، ٢٦

(٣) سورة النحل : آية ٣٨ - ٣٩

(٤) سورة فاطر : آية ٢٧ وما بعدها .

فالإسلام يفتح باب الفسك أمام الناس على مصراعيه (١) إلا في ذات الله وفي ما يؤدي إلى الكفر بإنكار أصل من الأصول الدينية المعلوم بالضرورة كالإيمان بالله تعالى من العقائد ومثل وجوب الصلاة من الفروع العملية .

ومن ثم فإن النظام العام الذي يحد حرية الفكر في الشريعة الإسلامية هو :

١ — العقيدة الدينية وهي الإيمان ويشمل ما ورد بالكتاب والسنة وما أجمع عليه المسلمون .

#### ٢ — العبادات .

وعلى ذلك فلا حظر على حرية الفكر إلا فيما يكون مؤدياً إلى الخروج على هذه الأصول أى فيما يؤدي إلى الكفر أو إلى هدم الدين بإنكار شيء من العقائد أو العبادات .

أما ما دون ذلك فلا قيود عليه . فإذا خالفت طائفة من المسلمين رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تناههم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود . ومن ذلك ما فعله علي بن أبي طالب مع الخوارج كما سبق أن ذكرنا . فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل المدل أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة وجاز للإمام أن يعزر منهم من نظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوزوه إلى قتل أو حد .

فإن اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأييد الحقوق (٢) .

ولاحجة للقائلين بتقييد أو تنظيم حرية الفكر بدعوى السياسة كن مضع

(١) عبد المتعال الصعدي . حرية الفكر في الإسلام ص ١٢ - ٢٧ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦٧ .



الحنفى أن يحكم بمذهب الشافعى إذا أداه اجتهاده لإليه لما يتوجه إليه من سمة  
والممايلة فى القضايا والاحكام (١)

## المبحث السابع

### حرية العلم

نتحدث عن حرية العلم فى مطلبين :

الأول : حق الفرد فى التعليم ويتضمن :

١- تقدير الإسلام للعلم .

٢- اعتبار العلم فريضة على الفرد .

٣- واجب الدولة نحو كفالة العلم للأفراد .

الثانى : حرية البحث العلمى ويشمل :

١- موقف الإسلام من البحث العلمى .

٢- فتح المنافذ على المعرفة .

٣- حق الدولة فى تنظيم التعليم .

٤- الاجتهاد .

## المطلب الأول

### حق الفرد فى التعليم

أهل اهتمام الإسلام بالعلم يبدو فى أن أول ما نزل من القرآن الكريم على النبى  
محمد آية العلم فيها الدعوة إلى القراءة وهى المنفذ إلى العلم . يقول الله تعالى :  
واقرا باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرا وربك الأكرم . الذى علم  
بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم (٢) .

(١) الماوردى الأحكام السلطانية ص ٦٨ ، ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٦ .

(٢) سورة العلق : آيات من ٢ - ٥ .

## ١ § — تقدير الإسلام للعلم

في تقدير الإسلام للعلم وفضل العلماء : يقول الله تعالى :

« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » (١) .

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢) .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٣) .

« قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب » (٤) .

« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (٥) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( العلماء ورثة الأنبياء ) (٦) والذي لا شك فيه أنه لا رتبة فوق النبوة . ولا

شرف فوق شرف الورثة لتلك الرتبة (٧) وفي ذلك ما يؤكد فضل العلم .

( يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء ) (٨) .

والعلم الذي فرضه الإسلام على أتباعه هو كل علم شرعى أى ما كان وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ومن ذلك العلم الذى يتوقف عليه حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات ، وكذلك المصالح المرسله فى وسيلة إلى التعبد لأن التعبد هو تصرف العبد فى شئون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه لا على مقتضى هواه وعلى ذلك فملاوة على

(١) سورة آل عمران : آية ١٨

(٢) سورة المجادلة : آية ١١

(٣) سورة الزمر : آية ٩

(٤) سورة الرعد : آية ٤٣

(٥) سورة العنكبوت : آية ٤٣

(٦) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه من حديث أبى الدرداء ،

البخارى ج ١ ص ٢٦

(٧) الفزالى : لأحياء علوم الدين - كتاب العلم .

(٨) الفزالى . المرجع السابق - كتاب العلم ص ١٠ - رواه ابن عبد البر من حديث

أبى الدرداء .

علوم الدين كالتفسير والحديث والفقه فإنه يدخل في العلوم المؤدية إلى حفظ المقاصد الشرعية علوم الفلسفة العملية كالهندسة والطب والكهرباء وغيرها (١) وذلك ما دامت تؤدي إلى مصالح الناس وأيسر إلى إهدارها والإضرار بها .

لذلك كان العلم المعتبر شرعاً هو الذي يتبعه العمل فلا خير في علم لا يؤدي إلى نفع فقد روى عن أنس بن مالك وعن عبد الرحمن بن غنم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قالوا كنا نتدارس العلم في مسجد قباء إذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ( تعلموا ما شئتم أن تعملوا فلن يأجركم الله حتى تعملوا ) (٢) ويقول أيضاً ( نعوذ بالله من علم لا ينفع ) (٣) .

وإذا كان العلماء (٤) قد اختلفوا فيما هو مفروض من العلوم فرض عين على كل مسلم ومسئلة فقال المتكلمون إنه علم الكلام إذ به يدرك التوحيد وقال الفقهاء بل هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام من المعاملات . وقال المفسرون والمحدثون إنه علم الكتاب والسنة إذ به يتوصل إلى العوم كلها . وقال المتصوفة إن المقصود به هو علم التصوف أي علم العبد بحاله وعمله بالإخلاص وآفات النفوس ، إلى غير ذلك من الآراء .

فإنهم يتفقون (٥) فيما هو من العلوم فرض كفاية وهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث وغيرها ويدخل في ذلك الهندسة والإلكترونيات والاختراعات والابتكارات وكذلك أصول الصناعات هي من فروع الكفايات كالزراعة وحياتة الملابس والسياسة وغيرها فإن كل هذه الأمور لو خلا البلد منها لسارع الضعف أو الهلاك إلى الناس

(١) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٦١ (هامش) .

(٢) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٦٥

(٣) رواه ابن عبد البر من حديث جابر بسند حسن ، الفزالي : الإحياء ج ١ باب العلم

ص ٥٢

(٤) الفزالي : إحياء علوم الدين ج ١ باب العلم ص ٢٨ (ط الشعب) .

(٥) الفزالي : المرجع السابق ص ٢٨

وأصابعهم الحرج بتمريضهم أنفسهم للهلاك . فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء .  
وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لئلا يطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله .

كل ذلك بحيث لو افتقر البلد إلى من يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها  
واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين .

تلك هي فروض الأعيان وفروض الكفايات في العلم . يضاف إلى ذلك من  
العلوم ما يمد فضائل يدعو إليها الإسلام .

ومن هذه الفضائل التعمق في العلوم كدراسة دقائق الحساب وتخصصات  
الطب المختلفة وفروع الفنون مما يفيد زيادة القوة في القدر المحتاج إليه . وفي ذلك  
يقول الله سبحانه :

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن  
الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وذرايب سود ومن الناس والدواب  
والأنعام مختلف ألوانه كذلك . إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز  
غفور » (١) .

ولذلك يقرر الغزالي أن علوم الدنيا تلحق بالفقه كما أن علماء الدنيا يلحقون  
بالفقهاء ذلك أن الله خلق الدنيا زاداً للعباد ليتناول منها الناس ما يصلح للتزود  
فلم تناولوها بالعدل لانتقطعت الخصومات وتمطل الفقهاء ولستكنهم تناولوها  
بالشهوات فتولدت منها الخصومات ، فست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج  
السلطان إلى قانون يسوسهم به . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط  
بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه هو معلم السلطان ومرشده  
إلى طريق سياسة الخلق و ضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا كما أنه متملق  
أيضاً بآبائهم ولا يمكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم  
الدين إلا بالدنيا (٢) وكذلك القول في سائر العلوم والفنون .

(١) سورة فاطر : آية ٢٧ - ٢٨

(٢) الغزالي : الإحياء . المرجع السابق ص ٣٠

## ٢ — اعتبار العلم فريضة على الفرد

دعا الإسلام الأفراد إلى تعلم العلم واعتبره فريضة عليهم . وفي ذلك يقول الله تعالى :

« فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين » (١) .

« فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٢) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع ) (٣) .

( لأن تغدو فتتعلم باباً من العلم خير من أن تصلى مائة ركعة ) (٤) .

ومن أقوال الفقهاء في ذلك :

— قال أبو الدرداء : لأن أتعلم مسألة أحب إلى من قيام ليلة (٥) .

— وقال الشافعي رضى الله عنه : طلب العلم أفضل من النافلة (٦) .

لذلك كان النبي يحض المسلمين على العلم ويحث عليه وكان يفك أسر الأسير إذا علم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة .

وقد أوضح الفقهاء واجب التعلم المفروض على الأفراد في كل فروع المعرفة إيضاحاً كاملاً ، فيقول الإمام ابن حزم (٧) :

إن كل مسلم قافل بالغ من ذكر أو أنثى حر أو عبد يلزمه الطهارة والصلاة والصيام فرضاً بلا خلاف من أحد المسلمين . وتلزم الطهارة والصلاة المرضي والأصحاء . . . . . ففرض على كل من ذكرنا أن يعرف ما يحل له وما يحرم عليه

(١) سورة التوبة : آية ١٢٢

(٢) سورة النحل : آية ٤٣

(٣) رواه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه من حديث صفوان بن عسال ، الفزالي :

الإحياء ج ١ ص ١٥

(٤) رواه ابن عبد البر من حديث أبي ذر ، الفزالي : الإحياء ج ١ ص ١٥

(٥) الفزالي : المرجع السابق ص ١٦

(٦) الفزالي : المرجع السابق ص ١٦

(٧) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ج ٥ ص ١٢١ وما بعدها .

من المأكل والمشرب والملابس والفروج والدماء والأفوال والأعمال فهذا كله لا يسع حمله أحداً من الناس ذكورهم وإناثهم ، أحرارهم وعبيدهم وإمامهم .  
وفرض عليهم أن يأخذوا في تعلم ذلك من حين يبلغون الحلم وهم مسلمون أو من حين يسبون بعد بلوغهم سن الحلم .

ثم فرض على كل ذي مال تعلم حكم ما يملكه من الزكاة : سواء الرجال والنساء والعبيد والأحرار فمن لم يكن له مال أصلاً فليس تعلم أحكام الزكاة عليه فرضاً .  
ثم من لزمه فرض الحج والعمرة وفرض عليه تعلم أعمال الحج ولا يلزم ذلك من لا صحة لجسمه ولا مال له .

ثم فرض على قواد المساكر معرفة السيرة وأحكام الجهاد وقسم الفنائم والفيء .

ثم فرض على الأمراء والقضاة تعلم الأحكام والأفضية والحدود وليس تعلم ذلك فرضاً على غيرهم .

ثم فرض على التجار وكل من يبيع غلاته تعلم أحكام البيوع وما يحل منها وما يحرم ، وليس ذلك فرضاً على من لا يبيع ولا يشتري .

ثم فرض على كل جماعة مجتمعة في قرية أو مدينة أو دسكرة أو حلة أعراب أو حصن أن ينوب عنهم لطلب جميع أحكام الديانة أولها عن آخرها .

وبذلك لم يترك الإسلام فئة بدون تعليم ولا نوعاً من أنواع التعليم لم يفرضه .

ففي التعليم الديني أوجب في كل وحدة إدارية وجود من يطلبون جميع أحكام الديانة .

وفي التعليم التجاري والمسكري والقانوني أوجب التعليم التخصصي لمزاولة المهنة ، وبذلك يكون الإسلام قد أقر مبدأ التخصص في المعرفة .

وقد علل الفقهاء<sup>(١)</sup> فرضية العلم بأن تعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى ، ومن

(١) الفزالي : الاحياء ج ١ باب العلم ص ٢٣

خلافة له سبحانه ، وهو من أجل خلافة الله فإن الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته فهو كالحازن لا نفس خزائنه ثم هو مأذون له فى الإنفاق منه على كل محتاج إليه .

كما أن تعلم العلوم والفنون والصنائع ضرورى فى العمران وعليه تتوقف حياة الناس كالطب وعلوم الطبيعة والصناعة والمهن كالبناء والهندسة والفلاحة والتجارة وغيرها (١) .

### § ٣ - واجب الدولة نحو كفالة العلم

يستتر الإسلام التعليم للأفراد وأوجب على الدولة كفالته فلم يكتف بأن جعل التعليم إلزامياً على الأفراد بحيث ألزم فئات وطوائف الحكام والموظفين وأصحاب الأموال بطلب العلم حتى أننا إذا عددنا هذه الفئات والطوائف الملزمة لوجدنا أنها تنظم الكفاية .

بل إنه ألزم أولياء الأدور بتعليم من يتبعونهم وبذلك كفل حق التعليم للجميع رجالاً ونساء أحراراً وعبيداً .

فيجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم ما سبق أن ذكرناه إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء من يعلمهم .

وفرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك وأن يرثب أقواماً لتعليم الجهال .

وهكذا يكون الإسلام قد ألزم أوائك بتعليم هؤلاء . كما ألزم الإمام بتعليم من لم يستطع (٢) . فالتعليم حق للفرد فى مواجهة الدولة لا فرق بين أحد وأحد ولا بين رجل وامرأة ولا بين حر وعبد ولا بين كبير وصغير .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم بنفسه بتعليم الصحابة وتثقيفهم كما كان الصحابة مشغوفين بسماع الرسول والأخذ عنه حتى كان الرجل فيهم إذا لم

(١) ابن خلدون : المقدمة بند ٢٣ ، ابن عابدين : الدر المختار ج ١ ص ٢٩

(٢) ابن حزم المرجع السابق .

يستطيع أن يذهب إلى مجلسه أذاب عنه صدقاً له ثم يتعلم منه آخر النهار ما قال الرسول (١)

ولم ينفرد الرسول وأصحابه ببث الدعوة وتعليم الناس في المدينة بل كان يرسل دعائه ورسله إلى الجهات النائية من شبه الجزيرة ليعلموا الناس ويوضحوا لهم الطريق إلى ربهم ويقرنهم القرآن الكريم فقد أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وأرسل صهيباً إلى يثرب قبل الهجرة (٢).

ولذلك يقرر الفقهاء أن أوجب حقوق الأمة على الخليفة قيامه بنشر العلوم واشريعة ورفع منار العلوم ومخالطة العلماء الأعلام النصحاء لدين الإسلام ومشاورتهم في موارد الأحكام (٣). وبذلك نبغ كثير من العلماء من صحابة الرسول فنبح على بن أبي طالب في القضاء ونبغ معاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام وزيد بن ثابت في تقسيم الموارث والأنصبة في القتائم وما إليها وأبي كعب في قراءة القرآن (٤). ثم تفرق هؤلاء العلماء في الأمصار فأقاموا حركة علمية زاهرة وأخذ العلم عنهم تلاميذهم الذين أذاعوه بين الناس (٥).

وتنفيداً لهذه السياسة العلمية أقامت الدولة الإسلامية في شتى حصورها معاهد

---

(١) وما يروى في ذلك قول عمر رضي الله عنه : كنت أنا وجاري من الأنصار في بني أمية بن زيد - وهي من هوالى المدينة - وكنا نتأوب التزول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل يوماً وأنزل يوماً - فإذا نزلت جثته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره . وإذا نزل فعل مثل ذلك . ( البخارى ج ١ - كتاب العلم - ص ٣٣ ) .

(٤) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى ج ١ ص ٤٩٥

(٣) بدر الدين بن جماعة . تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام . المجلد الرابع من مجلة Islamica ج ١ ص ٢٦١ سنة ١٩٣٤ . نقلا عن د . حسن إبراهيم تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ٤٩٥

(٤) د . حسن إبراهيم حسن . المرجع السابق ج ١ ص ٤٩٦

(٥) د . حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ص ٤٩٦



للتقافة ومراكز العلوم تأكيداً لالتزامها بكفالة حق العلم (١) .

وكانت النفقات المخصصة لدور العلم في صدر الإسلام قليلة وذلك يرجع إلى زهد المدرسين واكتفائهم بما كانوا يصيدونه من النىء والصدقة ، وقد اقتصرَت نفقات دور العلم على المساعدات المالية التي يقدمها الخلفاء إلى الزهاد الذين حبسوا أنفسهم في المساجد .

وقد أثر عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى والى حمص يقول : انظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقهِ وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من بيت المال حتى يأتيك كتاب هذا فإن خير الخير أصغله والسلام (٢) .

(١) ومن هذه المراكز المساجد فقد كان المسجد أعظم مراكز الثقافة لدراسة القرآن والحديث والفقه واللغة وغيرها من العلوم وأصبح كثير من المساجد مراكز هامة للحركة العلمية . وانصرف بعض فقهاء المبلين لطلب العلم في المسجد النبوى القرب حيث بنى الرسول الصفة وهي مكان مظلل في شمال المسجد يأوى إليه فقراء المسلمين القديس حبسوا أنفسهم لطلب العلم . وكذلك كان مسجداً عمرو وابن طولون في مصر من أهم مراكز الثقافة في عهد الطولونيون والأخشيديين ثم أصبح الأزهر في عهد الفاطميين مركزاً هاماً للثقافة ومثابة للعلماء وتحول إلى جامعة يتلقى فيها طلاب العلم ورواده من كل صوب وحدث الكثير من مختلف العلوم والفنون . وكان الخلفاء والسلاطين والأمراء يشجعون الطلاب من وطنيين وأجانب فيقدمون إليهم المأكل والمسكن وكل ما يوفر عليهم وسائل الراحة من غير أجر وأصبح يدرس في الأزهر التوحيد والفقه والنحو والبيان والطب والهندسة وغيرها من العلوم . ومن هذه المراكز الثقافية أيضاً مسجد القرويين بفاس الذي أصبح مركزاً هاماً للثقافة الإسلامية . وأصبح جامعة تفهد على ديمقراطية التعليم وعلى طرق التدريس وسراحل التعليم وتخصيص كراسى الأستاذية وشروط التعيين في وظائف التدريس ومراسيم تعيينهم ودرجاتهم العلمية والأجازات الفخرية ومجالس أوصياء الكليات والمسالك الجامعية الأساتذة والطلاب والمسكنات الجامعية . وفي هذه الجامعة الإسلامية وضع أساس التقاليد الجامعية التي تسير عليها الجامعات في الأمم الراقية كحفل افتتاح الدراسة وحفلة التخرج وغير ذلك من الشواهد التي تدل على حضارة الإسلام العلمية . ومن ثم ظهرت بجامعة القرويين بفاس طائفة من العلماء الذين تفوقوا في مختلف العلوم والفنون (المقرئى : الخطط ج ٢ ص ٣٦٣ ، ود . حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام ج ٤ ص ٤٢٢) .

(٢) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ج ١ ص ٥١١

ولم يكن التعليم وفقاً على أهل البلاد وحدهم بل لقد جذبت مساجد قرطبة الأوروبيين الذين وفدوا إليها لارتشاف العلم من مناهله والتزود من الثقافة الإسلامية فظهرت فيها طائفة من الفقهاء والعلماء والشعراء والأدباء والفلاسفة والمترجمين وغيرهم . بل لقد اتخذ الخلفاء الفاطميون من قصورهم مراكز للنشر والثقافة وألحقوا بها مكتبات تحتوي على مئات الألوف من المصنفات حتى كان في القصر أربعون خزانة تحتوي على ١٨٠٠٠٠ مجلد من العلوم القديمة (١) . كما أسس الخليفة الحاكم سنة ٣٩٥ هـ ( ١٠٠٥ م ) دار الحكمة على مثال أكاديميات بغداد وقرطبة وألحق بها مكتبة أطلق عليها دار العلم حوت ما لم يجتمع مثله في مكتبة من المكتبات . وأجرى هذا الخليفة ومن جاء بعده من الخلفاء على موظفيها ومن بها من الفقهاء الأرزاق السنوية وجعل فيها ما يحتاج إليه المطالعون والنساخ من الحبر والتمحار والاقلام والورق (٢) . فكانت العلوم قرينا للحضارة .

وفي ذلك دلالة واضحة على أن المسلمين سبقوا غيرهم في ديمقراطية التعليم وفي تقرير حق التعليم للأفراد على الدولة وتحمل نفقاتهم .

## المطلب الثاني

### حرية البحث العلمي

نتحدث تحت هذا العنوان عن موقف الإسلام من البحث العلمي وتقرير فتح المنافذ على المعرفة كما نتحدث عن حق الدولة في تنظيم التعليم ، ثم نختم حديثنا بالاجتهاد .

#### ١ - موقف الإسلام من البحث العلمي

دعا الإسلام إلى البحث العلمي تقديرًا لقيمة العقل . لذلك كان إلحاح الإسلام على الناس بالنظر العقلي دعوة للوقوف على أسرار السكون بقدر الطاقة واستخراج علومها لترقية الإنسان وسعادته ورفاهيته فيقول الله تعالى :

(١) المقرئى : اخطط ج ١ ص ٤٠٧

(٢) المقرئى : ارجع السابق ج ١ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٣٤٢ ، السيوطى : تاريخ الخلفاء ص ٢٧٣

«قل انظروا ماذا في السموات والأرض» (١) .  
 «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق» (٢) .  
 «يا أبت إني قد نجايتني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً» (٣) .  
 «قال له موسى هل أتبعك على أن تعلن مما علمت رشداً» (٤) .  
 فهذه آيات تدعو إلى النظر والبحث العلمي وصولاً إلى الحقيقة وقد استنكر القرآن الكريم أسلوب قوم يطرَحون تفكيرهم بقوله :  
 «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون» (٥) .  
 وهذه الآية شاملة للنظر العقلي المحض ولكل ما كان مصدره الرؤية والسمع وهما أعم وأكثر مصادر العلم .  
 كما روى القرآن عن الذين ضلوا ووقعوا في العذاب الأليم «لأنهم لم يعقلوا العقل وعدم معرفتهم الحق» فوهم «لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير» (٦) .  
 ومن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم :  
 (من سلك طريقاً يلتمس به علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة) (٧) .  
 (اغد عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً ولا تكن الخامس فتهلك) (٨) .  
 (من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار) (٩) .

- 
- (١) سورة يونس : آية ١٠١  
 (٢) سورة المؤمنون : آية ٢٠  
 (٣) سورة مريم : آية ٤٣  
 (٤) سورة الكهف : آية ٦٦  
 (٥) سورة الأعراف : آية ١٧٩  
 (٦) سورة الملك : آية ١٠  
 (٧) رواه مسلم عن أبي هريرة . البخاري ج ١ ص ٢٦-٢٧ ، الفزالي : الأحياء ج ١ ص ١٥٨  
 (٨) رواه البيهقي : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ج ٦ ص ٦٨  
 (٩) رواه الطبراني والبيهقي ، ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ج ٦ ص ٦٨ ،  
 هليل العالين ج ٤ ص ١٩٠

(ساعة عالم متسكى على فراشه ينظر في عليه خير من عبادة العالم سترى به) (١)  
ودلالة هذه الأحاديث واضحة على أن الدعوة إلى البحث العلمى تعالما وتعلما  
هى دعوة دائمة متجددة لا تتوقف فيتمين أن يطلب الإنسان الزيادة فيه على مر  
الآزمنة والأحوال وفى ذلك يقول تعالى :

«وقل رب زدنى علما» (٢).

«وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (٣).

«وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم» (٤).

«وفوق كل ذى علم عليم» (٥).

فالببحث العلمى حر فيما عدا ما يتعلق بحق الله تعالى وما ورد فى السنة بما يعتبر  
تشريعا عاما وهو ما ورد فى الآية الكريمة «واتبعوا النور الذى أنزل معه»  
إذ المقصود به اتباع ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا ، وما صدر عن  
النبي تشريعا .

أما ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم إرشادا لا تشريعا فهو مما يجوز فيه  
الببحث كإنكار النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الأمور الدينية المبنية على  
التجارب كتلقين النخل إذ أمر النبي بعدم تلقينها فامتنعوا عنه فأنشأ أى خرج  
ثمره شيئا أو رديئا أو يابساً فراجعوه فى ذلك فأخبرهم أنه قال ما قال عن ظن ورأى  
لا عن تشريع وقال لهم ( أنتم أعلم بأمور دنياكم ) (٦) .

وحكمة الحديث (٧) تنبيه الناس إلى أن مثل هذه الأمور الدينية والمعاشية  
كالزراعة والصناعة لا تتعلق بها لذاتها تشريع خاص بل هى متروكة إلى معارف  
الناس وتجاربهم وبحكمهم . وكذلك كان اجتهد الحباب بن المنذر فى تغيير الموضع  
الذى اختاره الرسول للنزول فيه يوم بدر لما أجاب الرسول بأنه رأى لا وحى  
وأن الممول فيه على المصلحة ومكاييد الحرب .

(١) رواء أبو داود والترمذى وابن ماجه وابن عثرون .

(٢) سورة طه : آية ١١٤ (٣) سورة الاسراء : آية ٨٥

(٤) سورة آل عمران : آية ٧ (٥) سورة يوسف : آية ٧٦

(٦) صحيح مسلم — باب فى وجوب امتثال ما قاله الذى صلى الله عليه وسلم .

(٧) وشيد رضا تفسير المنارج ٩ ص ٣٠٣ ، ٣٠٤

فالعادات والصناعات والزراعة والعلوم والفنون المبينة على التجارب والبحث وما يرد فيها من أمر ونهى هو إرشاد لا تشريع وللفرد فيه حرية البحث العلمى حتى يصل إلى الحقيقة .

ولقد اتبع القرآن الكريم أسلوب الاستدلال العقلى عن طريق البحث العلمى لإثبات قدرة الله والبحث عما يعتبر دعوة للبحث العلمى . فيقول الله تعالى :

— « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) .

— « يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فلما خلقناكم من تراب ثم لمن لعطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً . وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شئ قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور » (٢) .

## ٢ § — اتح المناهذ على المعرفة

دعا الإسلام إلى الأخذ بالمعرفة فى شتى صورها وأيا كان مصدرها لافرق فى ذلك بين مسلم وغير مسلم وبين بلد وبلد وبين ثقافة وثقافة وفى ذلك يقول النبى صلى الله عليه وسلم ( الحكمة ضالة المسلم حيث وجدما فهو أحق بها ) (٣) .  
( تملوا العلم ولو فى الصين (٤) ) .

(١) سورة البقرة : آية ١٦٤

(٢) سورة الحج : آيات ٥ ، ٦ ، ٧

(٣) سنن ابن ماجه ج ٢ باب ١٥ ص ١٣٩٥ حديث ٤١٦٩

(٤) رواه ابن عسدى والبيهقى فى المدخل والشعب من حديث أنس قال البهقى منه مشهور وأسانيده صحيحة . وابن ماجه : المقدمة باب ٢٢

وتنفيذاً لهذا المسلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل أن يتعلم لغة اليهود كما أرسل الرسل إلى البلاد النائية ليعلموا ويتعلموا . قال ابن المنذر في حديث زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره أن يتعلم كتاب يهود قال : فكنت أكتب له إذا كتب إليهم ، وأقرأ له إذا كتبوا له (١) .

ثم أخذ أمراء المؤمنين وحلفاؤه من بعده يهتمون بأمر العلوم ويترجمون إلى العربية ما كان موضوعاً منها باللغات الأخرى وأخذوا يتدارسونها ويقرءون من بحالهم أساتذتها ولو كانوا من غير المؤمنين (٢) .

وإلى جانب الاهتمام بالعلوم الدينية النقلية كعلم القراءات والتفسير والحديث التي لمع فيها العلماء والفقهاء اشتغل المسلمون أيضاً بالعلوم العقلية فنهلوا من الثقافة اليونانية التي كانت منتشرة منذ فتوحات الإسكندر الأكبر في مصر وسورية وغربي آسيا (٣) .

ففي ظل القرآن وصادق دعوته الحارة إلى الدرس والبحث والتفكير العميق تعانق العلم والدين الإسلامي (٤) .

فقد عني خالد بن يزيد بن معاوية بنقل علوم الطب والكيمياء إلى العربية فدها جماعة من اليونانيين المقيمين في مصر وطلب إليهم أن ينقلوا له كثيراً من الكتب اليونانية والقبطية التي تناولت البحث في صناعة الكيمياء العملية وكذلك هربت الدواوين منذ عهد الملك بن مروان بعد أن كانت بالفارسية في العراق (٥) .

كما عني المسلمون بنشر الثقافة الطبية وذلك بترجمة ما خلفه الأقدمون وكان الحارث بن كلدة الذي ولد في الطائف في القرن السادس الميلادي أشهر أطباء

(١) ابن قدامة : المغني ج ٩ ص ١٠٠

(٢) الشيخ عبد العزيز جابوش - الإسلام دين الفطرة والحرية ص ١٧٣ .

(٣) د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ج ١ ص ١٠٠

(٤) عبد العزيز جابوش : الإسلام دين الفطرة والحرية - كتاب الهلال العدد ١٨

ص ١٧٣ .

(٥) الجيشاري : كتاب الوزراء والكتاب ص ٣٨

عصره وقد درس الطب ببيمارستان جنديسابور ببلاد فارس ثم أصبح طبيباً مشهوراً كسرى فارس ولما ظهر الإسلام قربته الرسول إليه وظل محل ثقة العرب . وقد تلقى الضر الطب عن أبيه الحارث وذاعت شهرته .

وأسس المسلمون المعاهد العلمية لتخريج الأطباء وكان هناك نوعان من الكليات الطبية هما البيمارستانات أو الكليات العملية للطب والمدارس النظرية . وقد قيل أن أول بيمارستان في الإسلام هو الخيمة التي ضربها الرسول يوم الخندق وجعل فيها امرأة تدعى رفيدة تقوم بخدمة الجرحى (١) .

وقد استعان الأمويون بالأطباء الذين كانوا يعملون في بيمارستان جنديسابور بخوزستان الذي أسسه كسرى أنوشروان وجلب إليه الأطباء من بلاد اليونان وقد تخرج في هذا المعهد الحارث بن كعدة وابنه الضر كما استعان الأمويون أيضاً ببعض الأطباء الذين كانوا يعملون في هذا المعهد الطبي كابن أئمال الطبيب النصراني الجنديسابوري الذي اتخذته معاوية بن أبي سفيان طبيباً له وحكم المد مشق ونيادوق وغيرهم (٢) .

وفي الفلسفة ترجم المسلمون كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية في عهد الرشيد والمأمون واشتغل كثير من المسلمين بدراسة الكتب التي ترجمت إلى العربية وعملوا على تفسيرها والتعليق عليها وإصلاح أغلاطها ومن هؤلاء يعقوب بن إسحاق الكندي الذي نبغ في الطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق والهندسة وعلم النجوم وقد حذا في تأليفه حذو أرسطو وترجم كثيراً من كتب الفلسفة وشرح خواصها (٣) .

(١) د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام : ج ١ ص ٥١٢

(٢) د. حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ص ٥١٢

(٣) وكان المأمون أكثر الخلفاء عناية بالفلسفة وحثاً العلماء على دراستها ونقل كتبها كما لا يخفى أثر الفلسفة في علم الكلام .

كما برع من فلاسفة المسلمين أبو نصر الفارابي الذي اختلف إلى بغداد حيث أخذ المنطق على أبي بشر من بن يونس الحكيم المشهور ، ولحق حراش حيث أخذ عن يوحنا بن خيلاق الحكيم ثم عاد إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطاطاليس وتتمهرو =

وهكذا أخذت الثقافات المختلفة التي يرجع الإسلام الفضل في مزجها تلقى على مر السنين حتى امتزج بعضها ببعض . فإن الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب اضطروا إلى تعلم اللغة العربية وآدابها ليتيسر لهم قراءة القرآن ودراسته ، كما كان الذين يحضرون حلقات الدرس والمناظرة في مسجد البصرة وغيره ينتمون إلى شعوب مختلفة وديانات مختلفة .

### ٣ - حق الدواة في تنظيم التعليم

يقسم فقهاء (١) الشريعة الإسلامية العلوم إلى ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية - وقد سبق الحديث عن ذلك .

وكذلك يقسمونها إلى علوم مباحة وعلوم مذمومة .

وفروض الأعيان وفروض الكفايات هي من الواجبات على التفصيل الذي ذكرناه .

ونتحدث فيما يلي عن المباحات والمحظورات .

فالعلم المباح : فما كان منه من العلوم الشرعية فهو محمود كله . والعلم المعتبر شرعاً هو العلم الباعث على العمل الذي لا يدع صاحبه جارياً على هواه كيفاً كان ، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل على قوانينه طوعاً أو كرهاً (٢) وهو أيضاً

استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها ويعتبر الحارابي أكبر فلاسفة المسلمين (الفطى : أخبار الحكماء ص ١٨٢) .

كما ألف ابن سينا في المنطق وبحث في الإلهيات وشرح إلهيات أرسطو وتكلم عن الطبيعة واقترب في العقل بآراء خاصة وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه (دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٨١ نقلاً عن د. حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام ج ٣ ص ٣٨٦ ومن أشهر الرياضيين في عهد الفاطميين أبو علي محمد بن الحسن ابن الهيثم نشأ في البصرة ثم انتقل إلى مصر وأقام بها وقد كان متقناً في العلوم لم يماثله أحد من زمانه في العلم الرياضي وقد لحس كثيراً من مکتب أرسطاطاليس وشرحها وكذلك لحس كثيراً من كتب جالينوس (ابن أبي عمير : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ٩٠) .

(١) الفزالي : أحباء علوم الدين ج ١ باب العلم ص ٣٨

(٢) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٦٩



ما ينفى عليه عمل فهو وسيلة إليه (١) . قال الله تعالى : « ولله لذنو علم لما علمناه » (٢) .  
قال قتادة : يعني الذنو عمل بما علمناه (٣) . ذلك أن روح العلم هي العمل ، وإلا  
فالعلم عارية وخير منفع به (٤) .

وقال تعالى « فكذبكوا فيها هم والفاوون » (٥) قال جعفر بن محمد بن هلي (٦) :  
قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم وخالفوه إلى غيرهم .

وعن أبي هريرة (٧) قال ( إن في جهنم أرحاء تدور بعلاء السوء فيشرف  
عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ما صيركم في هذا وإنما كنا نتعلم  
منكم قالوا : إنما كنا نأمركم بالامر ونخالفكم إلى غيرهم .

وأما ما كان من علوم الفلسفة ومنها الهندسة والحساب والمنطق والطبيعات  
والإلهيات فهي محمودة في ذاتها ولا يمنع عنها إلا من يخاف عليه أن يتجاوزها إلى  
علوم مذمومة كالبدع والسحر والشعوذة والزندقة ، فيصان الضعيف عنها لالعينها ،  
كما يصان الصبي عن شاطئ النهر خوف وقوعه فيه ، وكما يصان حديث العهد  
بالإسلام عن مخالطة الكفار خوفاً عليه مع أن القوى لا يندب إلى مخالطتهم (٨) ،  
وإن كان فيه الإباحة .

### أما العلوم المذمومة : (٩)

فهي ما كانت مخالفة للشرع والدين الحق إذ هي جهل وليست بعلم حتى تورد  
في أقسام العلوم والعلة في كونها مذمومة أسباب ثلاثة :

- (١) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٦٥
- (٢) سورة يوسف : آية ٦٨
- (٣) الشاطبي : المرجع السابق ج ١ ص ٦٩
- (٤) الشاطبي : المرجع السابق ص ٦٢
- (٥) سورة الشراء : آية ٩٤
- (٦) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ٦٢
- (٧) التيسير : باب الرباء ج ٢ ، وفي البخاري ترجمه بمعناه ، الشاطبي : الموافقات  
ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣
- (٨) الفزالي : المرجع السابق ص ٣٨
- (٩) الفزالي : المرجع السابق ج ١ ص ٤٩

١ — أن يكون العلم مؤذياً إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره كالسحر والطلسمات . يقول الله تعالى : فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه<sup>(١)</sup> .  
إذ أن هذه العلوم لا تصلح إلا للإضرار بالخلق فهو وسيلة إليه والوسيلة إلى الشر شر<sup>(٢)</sup> ولذلك فهي محظورة .

٢ — أن يكون العلم مضرّاً بصاحبه في غالب الأمر كعلم النجوم<sup>(٣)</sup> وهذا النوع من العلوم ليس مدموماً في ذاته إذ منه ما هو مفيد ومنه ما هو ضار .  
والمفيد قسمان :

قسم حساب : وبه يستدل على نظام الفلك ومسير الأجرام والكواكب يقول الله تعالى : الشمس والقمر بحسبان<sup>(٤)</sup> ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم<sup>(٥)</sup> .

وقسم خاص بالأحكام : ويرجع إليه في الاستدلال على الحوادث بالأسباب ومعرفة بحارى سنة الله تعالى وعاداته في خلقه . وكل ذلك مفيد .  
أما الضرر منه والمذموم فهو أن يعتقد الناس أن الخير والشر مرجو من جهتها وأن الكواكب هي الآلهة المدبرة ولذلك جاء النهى عن علم النجوم . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إذا ذكر القدر فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا )<sup>(٦)</sup> . ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه : تعلموا من النجوم ما تهتدون به في البر والبحر ثم أمسكوا .

٣ — أن يكون العلم بما لا يستفيد منه الخائف فيه . فائدة علم وفى ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( تعلموا بالله من علم لا ينفع )<sup>(٧)</sup> .

(١) سورة القرة : آية ١٠٢

(٢) الغزالي : المرجع السابق ص ٥٠

(٣) السيوطي : الأشياء والنظائر ص ٤١٦

(٤) سورة الرحمن : آية ٥

(٥) سورة يس : آية ٣٩

(٦) زواه الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد حسن

(٧) زواه ابن عبد البر من حديث جابر بسند حسن .

ويقول ( إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه ) (١) .  
ولذلك كان العلم الذي لا يخرج عن الجدال إلى العمل مذموماً . يقول مالك رحمه الله : لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء . قال بعض أصحابه في تأويله إنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق (٢) .

#### ٤ § - الاجتهاد (٣)

من حرية البحث العلمى تقرير الاجتهاد . فقد أطلق الإسلام عنان التفكير للناس حتى يصلوا إلى الحقيقة . ولا يكون ذلك إلا عن طريق البحث فى الأمور والوقائع والأعمال التى تنظم حياة الناس وترتب شؤونهم .

وإذا نظرنا فى نصوص الكتاب الكريم وأحكام السنة المطهرة وجدنا أنها تتضمن إما قواعد عامة للتشريع وإما أحكام خاصة بالاستعمال والوقائع .

والأحكام الخاصة منها ما هو قطعى الرواية والدلالة وهذا لا مجال للاجتهاد فيه ، ولا عدول عن الحكم به إلا لمانع شرعى من فوات شرط كدره . حد بشبهه أو عذر ضرورة . ومنها ما هو غير قطعى يعمل فيه باجتهاد من يناط به التنفيذ من أمير أو فاض أو قائد جيش .

وأما القواعد العامة فهى ما تجب مراعاته فى الأحكام المختلفة وأهمها الإسلام

(١) روى الطبرانى فى الأصغر وابن عدى فى الكامن .

(٢) الفزالى : أحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٤

(٣) هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فى واقعة لا نس فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التى هدى المصراع إليها .

ابن القيم : إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٦ ، الشاطبى : الموافقات ج ٤ ص ٨٩ ، ابن عابدين ج ٤ ، ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ج ٨ ص ١٣٣ ، أستاذنا الدكتور محمد زكريا طبرديسى : أصول الفقه ص ٤٥٥

الشيخ محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشرعية ص ٥٥٣

الشيخ عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامى ص ٧

تحرى الحق والعدل المطابق العام والمساواة في الحقوق والشهادات والأحكام  
وتقرير المصالح ودرء المناسد ومراعاة العرف بشمطه ودرء الحدود بالشبهات  
وكون الضرورات تبيح المحظورات . وتقدير الضرورة بقدرها ودوران  
المعاملات على اكتساب المضام واجتناب الرذائل (١) .

وعلى ذلك فالأحكام الخاصة التي ليست قطعية الرواية والدلالة أو ما كان  
قطعي الرواية ظني الدلالة هي التي يباح فيها الاجتهاد ولاهل الاجتهاد أن يروا  
فيها رأيهم بحثاً وتمحيصاً واجتهاداً (٢) .

والأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح رواية ودلالة  
لا تكون تشريعاً عاماً إلزامياً بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية،  
وإلى اجتهاد أولى الأمر من الحكام وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية  
والقضائية والإدارية .

وبناء على هذه القاعدة كان يعذر كل واحد من سلف هذه الأمة من خالفه  
أو خالف بعض الأخبار والآثار الاجتهادية غير القطعية رواية ودلالة ولم  
يوجبوا على أحد أن يتبع أحداً في اجتهاده كما يفعل الخالف المقلدون .

وعملاً بقاعدة عدم إلزام الناس باجتهاد الآخرين فإنه عندما نزلت الآية  
الكرية: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما  
أكبر من نفعهما» (٣) فسرت هذه الآية بأنها تتضمن دلالة على تحريم الخمر والميسر  
بضرب من الاجتهاد في الاستدلال وهو أن ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه  
فهو محرم يجب اجتنابه . وقد فهم بعض الصحابة ذلك فامتنعوا عن الخمر والميسر .  
ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يلزم الأمة هذا الاجتهاد . بل أقر من تركها  
ومن لم يتركها على اجتهادهما إلى أن نزل النص القطعي الصريح في تحريمها  
والأمر باجتنابها في سورة المائدة . حينئذ بطل الاجتهاد فيها وأهرق كل واحد

(١) وود هذا التقسيم في تفسير المنار ج ١١ ص ٢٦٨ .

(٢) الشامى الأم ج ٦ ص ٢٠٣ .

(٣) سورة البقرة : آية ٢١٩ .

من الصحابة ما كان عنده من الخمر وصار النبي صلى الله عليه وسلم يعاقب من شربها (١).

وقد أباح النبي للصحابة الاجتهاد فقال لهم ( إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ) (٢) وأذن لمعاذ بن جبل عند إرساله إلى اليمن بالاجتهاد في القضاء .

كما طبق الاجتهاد بنفسه وحث الصحابة عليه ودعا المسلمين إليه فقال :  
( إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر ) (٣) .

والاجتهاد قد يحتمل الصواب كما قد يحتمل الخطأ من الأنبياء ولكن لا يقرهم الله على الخطأ بل يبين لهم الصواب (٤) .

فقد اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فأذن لبعض المسلمين بالتخلف عن غزوة تبوك فمأنيه الله بقوله :

وعفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين (٥) .  
كما اجتهد صلى الله عليه وسلم فأطلق مراح أسرى موقعة بدر من المشركين بعد أن أخذ منهم الفدية فنزلت الآية الشريفة :

• ما كان لشي أن يكون له أمرى حتى يشخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله إن الله غفور رحيم (٦)

(١) رشيد رضا : تفسير المنار ج ١ ص ١١٨

(٢) دليل القائلين ج ١ ص ٥٤١ ، الشافعي : الأم ج ٦ ص ٢٠٢

(٣) البخارى من حديث عمرو بن العاص ، صحيح مسلم : المجلد الرابع ص ٣١٠

(٤) الشيخ عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه ص ٢٨٦

(٥) سورة التوبة : آية ٤٣

(٦) سورة الأنفال : آيات ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩

وإذا كان الانبياء قد يخطئون في اجتهادهم<sup>(١)</sup> . فإن المجتهدين من الناس - من باب أولى - قد يخطئون ولذلك فإن ما شرعه الله تعالى من العمل برأى الأكثرين سببه أنه ذو الأمثال في الأمور العامة لا لأنهم معصومون فيها . ولذلك أخذ النبي برأى الأكثرية في الخروج للقاء فريش في أحد رعيه أن ذلك لم يوافق رأيه الشريف .

والرأى الذي هو أساس الاجتهاد هو التفكير بالطرق التي أرشد إليها الشرع لأنها أقرب إلى الصواب<sup>(٢)</sup> وهي استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية المنقولة أو المعقولة . وهذه الطرق هي التي عناها معاذ بن جبل بقوله للرسول عليه الصلاة والسلام حين ولاه قضاء اليمن وسأله كيف تقضى إذا عرض لك قصص ؟ قال : أقضى بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله فإن لم أجد أجتهد رأيي<sup>(٣)</sup> .

وما هنا على بن أبي طالب حينما سأله عبد الرحمن بن عوف ليبيعه بالخلافة قال : أتبايعني على أن تعمل بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخلفين المهديين من بعده ؟ قال : أعاهدك على أن أعمل بكتاب الله وسنة نبيه ثم أجتهد رأيي<sup>(٤)</sup> .

أما الاجتهاد عن طريق التفكير بغير الطرق التي أشار إليها الشرع وجمعها أمارات فهو تفكير بالهوى ولا يعتبر مصدراً من مصادر التشريع بل إنه منهي عنه<sup>(٥)</sup> . يقول الله تعالى :

و لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض . (٦) .

ولذلك فلا يباح الاجتهاد لكل فرد بل هناك شروط يجب توافرها لذلك فدرجة الاجتهاد إنما تحصل لمن اتصف بوصفين :

أحدها : فهم مقاصد الشريعة على أكملها .

(٧) تفسير المنار ج ١٠ ص ٩٤

(٨) د . محمد سلام مذكور : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٤٧

(٩) البخاري : كتاب الأحكام باب ٢٠٢

(١٠) د . عثمان خليل : الديمقراطية الإسلامية ص ٥٠

(١١) الشافعي : الأم ج ٦ ص ٢٠٣

(١٢) سورة المؤمنون : آية ٧١

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه منها<sup>(١)</sup>  
إلا أن ذلك يكون بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط وأن بعضها يحتاج  
لاكثر من الوصفين وبعضها لايتوقف عليهما<sup>(٢)</sup> .

فالاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية.  
وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة.  
من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية وإنما يلزم العلم  
بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة<sup>(٣)</sup> .

كما قد يتعاقب الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع  
كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة العربية لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم  
بالموضوع على ما هو عليه وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع  
إلا به من حيث قصدت المعرفة به فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك  
الجهة التي ينظر منها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى كالمصانع في معرفة  
عيوب الصناعات والطبيب في العلم بالدواء والعيوب فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو  
عارف به بما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية  
ولا العلم بمقاصد الشريعة وإن كان اجتماع ذلك كالآ في المجتهد<sup>(٤)</sup> .

وليس من الضروري أن يكون المجتهد عالماً بجميع الاحكام الفقهية في الأمور  
المختلفة فقد يكون الاجتهاد في فرع من فروع العلوم مثلاً فأكثرية الفقهاء على  
نحوه<sup>(٥)</sup> .

ولا عيب في ذلك فقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها  
لا أدري وكم توقف الشافعي بل الصحابة في كثير من المسائل<sup>(٦)</sup> .

(١) الشاطبي الموافقات ج ٤ ص ١٠٥

(٢) الشاطبي . المرجع السابق ص ١٠٩

(٣) الشاطبي . المرجع السابق ص ١٦٢

(٤) الشاطبي . المرجع السابق ص ١٦٥ ، ١٦٦

(٥) الغزالي : المستصفى ج ٢ ص ٣٥٥

(٦) الشيخ محمد نور الحسن : الاجتهاد . من بحوث المؤتمر الأول للبحوث الإسلامية ..

القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٤٤

وحرية الاجتهاد يترتب عليها تغيير الحكم تبعاً لتغير الزمان وتغير أحوال الناس وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالته عن القضاء : ولا يمتنعك قضاء قضيتته بالأمس أن تعود لخلافه اليوم (١) .

كما روى عن ابن سعد (٢) في ترجمة شريح القاضي بسند إلى أبي البختري أنه جاء إلى شريح فقال : ما الذي أحدثت في القضاء ؟ فقال : إن الناس قد أحدثوا فأحدثت .

وروى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال : تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور . قال القرافي ولم يرد رضي الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل بالاجتهاد لاختلاف الأسباب (٣) .

وروى عن إياس بن معاوية (٤) قال : قيسوا القضاء ما صلح الناس فإذا فسدوا فامسحوا .

حكم الاجتهاد : ولاهمية الاجتهاد اعتبره الفقهاء فرضاً إذا ما دعت إليه الحاجة وفي ذلك يقول الشهرستاني (٥) :

الاجتهاد فرض كفاية . حق لو استعمل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع ، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأثمروا على خطر عظيم فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب ، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة والآراء كلها متائلة فلا بد من مجتهد .

والحاصل أن الاجتهاد يكون واجبا عينيا ، ويكون واجبا على الكفاية ، ويكون مندوباً ويكون حراماً .

(١) أستاذنا الدكتور سليمان الطحاوي . عمر بن الخطاب ص ٣٣٢

(٢) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٩١

(٣) القرافي : الفروق ج ٤ ص ١٧٩ ، الشافعي الأم ج ٦ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨

(٤) أصول الجصاص ج ٢ باب الاستعسان . وإياس تولى قضاء البصرة وكان ماصراً

للحق البصري .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل .



فيكون واجباً غنياً إذا أراد المجتهد استنباط الحكم لنفسه أو إذا سئل عن الحكم ولم يكن هناك مجتهد غيره . فإن ضاق الوقت بحيث يخشى فوات الحادثة التي يقصد تعرف حكمها كان واجباً على الفور وإن اتسع الوقت كان واجباً على التراخي .

— ويكون واجباً على الكفاية إن وجد مجتهد أو مجتهدون غيره ، ولم يخف فوات الحادثة فإذا قام به أحدهم سقط عن الباقي ، وإن لم يقم به واحد منهم أثم الجميع .

— ويكون الاجتهاد مندوباً إذا كان لبيان أحكام الحوادث المتوقع حدوثها قبل أن تحدث .

— ويكون الاجتهاد حراماً إذا كان في مقابلة دليل قاطع من نص أو إجماع (١) .

## المبحث الخامس

### حرية الرأي

تعنى حرية الرأي أن يكون الإنسان حراً في تكوين رأيه فلا يكون تبعاً لغيره وأن يكون حراً في إبداء هذا الرأي وإعلانه بالطريقة التي يراها .

وسنقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : كفالة الإسلام لحرية الرأي .

المطلب الثاني : القيود على حرية الرأي .

### المطلب الأول

#### كفالة الإسلام لحرية الفرد

أولى الإسلام حرية الرأي عناية كبرى باعتبارها الوسيلة إلى إعلان الدعوة

(١) الشيخ محمد نور الحسن : الاجتهاد من بحوث المؤتمر الأول للبحوث الإسلامية

القاهرة سنة ١٩٦٤ م ٣٧

هو مواجهة الناس بها وعرضها عليهم . إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض دعوته على القبائل في بلادهم وعلى جبل الصفا ليعلم كلمة التوحيد .  
فقد كان أسلوب الدعوة قائماً على المنافسة والحجة باعتبارهما مظهراً الحرية الرأي .

وفي ذلك يقول الله تعالى :

« ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » (١) .

« إن عندكم من سلطان بهذا » (٢) .

« وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » (٣) .

وقال تعالى في قصة فرعون .

« قال فرعون وما رب العالمين » ، إلى قوله تعالى « وأولو جنتك به » « مدين » (٤) .

وحرية الرأي هي التي تؤدي إلى إلغام الخصم وإعترافه ، وتشاف الحق وإذنا

للشبهة (٥) يقول الله تعالى :

« وجادلهم بالتي هي أحسن » (٦) .

والقرآن من أوله إلى آخره حاجة مع الكفار (٧) معتمدة أدلة المتكلمين في

التوحيد « لو كان فيهما آلهة إلا لفسدتا » (٨) « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على

مبدينا فأتوا بسورة من مثله » (٩) .

(١) سورة الانفال : آية ٤٢

(٢) سورة يونس : آية ٦٨

(٣) سورة الانعام : آية ٨٣

(٤) سورة الشعراء آيات من ٢٣ — ٣٠

(٥) الفزالي : أحياء علوم الدين . كتاب قواعد العقائد ج ١ ص ١٦٦ ( الشعب ) .

(٦) سورة النحل : آية ١٢٥

(٧) الفزالي : أحياء علوم الدين . كتاب قواعد العقائد ج ١ ص ١٦٥ ( الشعب ) .

(٨) سورة الانبياء : آية ٢٢

(٩) سورة البقرة : آية ٢٣

وفي ذلك ما يبين قيمة الرأي واعتماد الإسلام عليه في بيان الحق وإيراد الدليل .

وحرية الرأي كفلها الإسلام للجميع حاكين ومحكومين ودعا إلى تحمل الإيذاء في سبيلها والاستشهاد دونها . وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( لا يكن أحدكم أمة يقول إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت ولكن وطنوا أنفسكم إذا أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تحتجبوا لمساءتهم ) .

ويقول ( أكرم الزهاد على الله عز وجل رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله ) (١) .

بل لقد كفل الإسلام للناس حق مناقشة الرسول الرأي ومجادلته فيه . فأهلن سلمان الفارسي رأيه بحفر الخندق في غزوة الأحزاب حول المدينة لحمايتها وسرّ النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الرأي وعمل به .

وناقشت امرأة أوس بن ثابت النبي صلى الله عليه وسلم في ظهار زوجها لها ومجادلته حتى نزلت في ذلك سورة من القرآن سميت سورة المجادلة تسجل هذه الواقعة يقول الله تعالى :

وقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما (٢) .

والناظر إلى ما جرى في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم يجد أروع تطبيق لحرية الرأي وحرية التعبير وحرية المناقشة وذلك فيما جرى بين المهاجرين والأنصار وحجة كل منهم في اختيار الخليفة وكان ذلك

(١) رواه البزار من حديث أبي عبيدة ، النزالي . الإحياء : باب الأمر بالمعروف ص ١١٩٤

(٢) سورة المجادلة : آية ١

تصويراً لأول مجلس نيساب في الإسلام نوقش فيه اختيار الخليفة (١) .

ولقد بلغ من اهتمام الصحابة والخلفاء بحرية الرأي أن كان التمسك بها سبباً في فقد علي بن أبي طالب لمنصب الخلافة إذ أنه لما انتهت الشورى بعد مقتل عمر إلى أن يحسم الأمر فيها عبد الرحمن بن عوف ، دعا الناس إلى المسجد وكان الأمر قد خذا بين علي وهشام فوقف عبد الرحمن في المسجد ونادى علياً من بين الناس ليبيعه خليفته على المسلمين هل أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله واجتهاد الشيخين — أبي بكر وعمر — فقال علي : أعاهدك على أن أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم أجتهد رأيي ، فدفع عبد الرحمن يد علي ونادى عثمان فقبل العهد الذي رفضه علي فمكّن خليفة بدلاً منه (٢) .

والحرية في الإسلام مكفولة لاعتناق الآراء والتعبير عنها حتى ولو كانت مخالفة لرأي الجماعة مادامت لا يفرضها أصحابها بالقوة (٣) .

ولعل منزلة حرية الرأي لدى فقهاء الإسلام ظهر في علم الفقه مدرسة تسمى مدرسة الرأي وفقهاء يطلق عليهم فقهاء الرأي على رأسهم إبراهيم النخعي وحماد وعنه أخذ الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان وأصحابه في العراق وقد تخرجوا على عبد الله بن مسعود .

ويأخذ هؤلاء الفقهاء في الإفتاء في مسائل الفقه برأيهم الذي يستند إلى الكتاب وإلى الحديث إن صح عندهم ولا يأخذون بالأحاديث الضعيفة . فقد كانوا يتخرجون في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتخرجون في الاجتهاد برأيهم وذلك خشية أن يقعوا في الكذب هل رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤) .

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٦ - ٢٧ . الطبري ، ج ٣ ص ٢٠٨ وما بعدها ، البخاري كتاب فضائل أصحاب النبي .

د . حسن إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ص ٣٤

(٢) د . عثمان خليل : الديمقراطية الإسلامية ص ٥٠

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦٨ ، ابن القيم : إلهام الموقنين ج ٢ ص ٣٠٦

(٤) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٥١ — الشيخ محمد أبو زهرة . أبو حنيفة ص ٢٩٤

ويفسر ابن القيم الرأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات (١) .

ولإعمال الرأى فى الأمور الفقهية التى لم تحددها الشريعة بنصوص ظاهرة فى الكتاب والسنة واجب شرعى على فقهاء الإسلام فى كل عصر إذا ما دعت الحاجة إلى بحث عام لأمر من الأمور وذلك حتى يأخذ المجتمع الإسلامى بأسباب النهضة والتقدم . ولا يكون ذلك إلا بإبداء الرأى والافتتاح به والتعبير الحر عنه . فذلك من الحقوق الأساسية المسلم بها للواطنين فى الدولة الإسلامية .

ويحذر الإسلام من السلبية والانعزالية وعدم المساهمة فى أمور المجتمع بالرأى والقول فيقول النبى صلى الله عليه وسلم ( والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف وتنهى عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده ، ثم لتدعنه فلا يستجاب لكم ) (٢)

ويقول الله تعالى : ولتكن منكم أمة يدهون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (٣) .

وقد أملاك الله بعض الأمم لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه (٤) .

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يحارسون حقهم فى الإدلاء برأيهم فى حرية كاملة لا ينعشون فى ذلك لومة لائم حتى أنهم واجهوا الخلفاء بمخالفاتهم رأيهم واعتبروا ذلك واجباً شرعياً عليهم فوق أنه حق لهم فكانوا يرون أن الساکت عن الحق شيطان أخرس .

وقد حمل أبوذر الغفارى رضوان الله عليه لواء مهاجمة هنيئة لما حدث فى عهد الخليفة عثمان من إيثار ذويه ببعض أموال الدولة ومغانمها . وأنه واجه

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٦

(٢) روى الترمذى عن حذيفة بن اليمان . ولفظ آخر فى سنن ابن ماجه ج ٢ باب

الفتن ص ١٣٧٧

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٤

(٤) وتطبيقاً لذلك فإن العالم الذى يضمن بطله ويكتمه فى صدره مذموم .

كذلك معاوية بن أبي سفيان عند ما شاهد قصر الخضراء ، الذى سخر فيه معاوية  
إبان حكمه للشام آلاف العمال . واجهه بقوله : إن كانت هذه الاموال التى تشيد بها  
قصرك من أموال المسلمين فى الحياة وإن كانت أموالك فهو الترف والإسراف (١) .

وقد غرست تعاليم الإسلام فى نفوس الناس حرية الرأى وتمسكهم بها مهما  
حدث من ضغوط أو تأثير عليهم (٢) .

وقد كانت حرية الرأى فى صدر الإسلام صورة لامعة إذ جرى النبى صلى الله  
عليه وسلم على تدريب المسلمين على ممارستها . فكان يسألهم الرأى فى الشئون

(١) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٣٢٥

(٢) ومن ذلك ما روى أن أبا جعفر المنصور بعث إلى عمه جعفر بن سليمان بن العباس  
ليسكن الفتنة التى هاجت فى المدينة ويحدد بيعة أهلها ، وأخذ الناس بالبيعة . وكان الإمام  
مالك يفتى الناس بأن أيمان البيعة لا تحمل ولا تلزمهم لخالفته لغير بيعة واستكرامه لياهم وكان  
جعفر قد أظهر الغلظة والشدّة . وكان الإمام مالك يفتى فتواه على الحديث الشريف ( ونعم من  
أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ) . فعظم ذلك على جعفر واشتد عليه وخاف أن ينهل  
عليه ما أبرم من بيعة أهل المدينة فأرسل إلى الإمام مالك فألقى به منتهك الحرمة مزال الهيبة  
وأمر به فضرب سبعة سوطاً .

ولم يؤثر ذلك فى الإمام مالك ولم يفلح فى صدوله عن رأيه . ولما بلغ ذلك أبا جعفر  
المنصور أعظمه إعظماً شديداً وأنكره ولم يرضه وكتب بمنزل جعفر بن سليمان عن المدينة  
وأمر به أن يؤتى به إلى بغداد على قتب . وكتب إلى مالك بن أنس ليستقدمه إلى نفسه  
ببغداد فأبى مالك وكتب إلى أبا جعفر المنصور يستعفيه من ذلك ويعتذر إليه ببعض المذر  
لإيه ، فكتب أبو جعفر إليه أن وافق بالموسم العام المقبل إن شاء الله فأتى خارج إلى المدينة .  
وفبها أدخله إليه واعتذر له واسترضاه وطيب خاطره وأخبره بمعاقبته جعفر بن سليمان وأقسم له  
أنه ما علم بالذى كان من قبل ولا أمر به ولا رضيه فعفا عنه مالك لقرايته من رسول الله  
وقرايته منه .

وهكذا لم تهرب الإمام مالك سطوة جعفر بن سليمان وإلى المدينة وأدلى برأيه الذى  
يمتدده وإن كان فى غير مصلحة الخليفة والبيعة له .

كما أن الخليفة لم يقر وإلى المدينة على مصادرته لرأى الإمام مالك واعتدائه عليه وكان  
جزاؤه عليه عزله من الولاية . وكان تمويش الخليفة للإمام مالك السى إليه بالمدينة واعتذاره  
إليه وتأكيده بأن ما حدث من جعفر لم يكن من أمر أو علم أو رضى منه ( ابن قتيبة :  
الإمامة والسياسة ج ١ ص ٢٨٢ وما بعدها ) .

العامة بل وفي شئونه الخاصة وكانوا يهتفون له رأيهم ولو خالف رأي الشريف ولو تعرض لشأن من خاصته فقد أبدى الحجاب رأي الشخص في موقف المسلمين في غزوة بدر على غير ما كان قد رآه النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ النبي برأيه وأعلن صر بن الخطاب رأييه بضرب رقاب أسرى بدر مخالفاً ما رآه أبو بكر ورضي الله عنه من أخذ الفداء منهم .

بل رأى عمر رأييه في أمور العبادة فأشار بأن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته (١) .

كما أشار على النبي صلى الله عليه وسلم بتطليق زوجته عائشة رضي الله عنها بحب حادثة الإفك ولكن القرآن برأها ، ولم ين عمر عن رأييه فغضب عائشة عليه ما بقي من حياتها (٢) .

ولعل من أبرز ما يروى عن حرية الرأي ما دار بين أبي بكر وعمر لما رأى الأول التوسية في المعطاء بين الناص فقال له عمر : كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر مع رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً ؟ فقال أبو بكر .

لأنهم أسلموا وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ .

وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم (٣) .

## المطلب الثاني

### القيود على حرية الرأي

١ — تتعدد القيود على الحريات العامة تبعاً لمدلول فكرة النظام العام التي تسود النظم السياسية المختلفة .

(١) ابن القيم : أعلام المؤمنين ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨

(٢) أحمد بن حنبل . من قضايا الرأي في الإسلام ص ٢٣

(٣) الأمدى : الأحكام في أصول الأحكام ص ١٦

والنظام العام هو مجموعة المصالح الأساسية للجماعة أى مجموع الاسس والدعامات التى يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً دون استقراره عليها (١) .

ونظراً لاختلاف النظم السياسية من دولة لأخرى ومن زمان إلى زمان تبعاً لأسباب التطور والاختلاف بأسباب الحضارة . لذلك ، فإن فكرة النظام العام يتغير مضمونها بالتالى باختلاف الزمان والمكان استجابة لما يستجد من حاجات المجتمع .

ولما كانت القواعد القانونية المتعلقة بالمصالح الأساسية للجماعة يتعين أن تكون فى إطار فكرة النظام العام ، فإن هذه القواعد تختلف تبعاً لمدلولها . فلا لا يعتبر من القواعد القانونية المتعلقة بالنظام العام فى جماعة قد يعتبر من هذه القواعد فى نفس الجماعة إذا تقدم بها الزمن وأصرع بها التطور (٢) .

كما أنه تبعاً لاختلاف مدى حرية الدولة فى وضع القاعدة القانونية تبعاً للمذهب السياسى الذى تعتنقه . فإنه فى النظم المذهبية تنسج فكرة النظام العام بالنسبة لميلتها فى النظم غير المذهبية .

وقد سبق أن أوضحنا أن القيود على الحريات العامة تقررها القاعدة القانونية وتبعاً لذلك فإن هذه القيود تنسج وتضيق تبعاً لمدلول فكرة النظام العام التى تكون فى إطار المذهب السياسى للدولة .

وانطلاقاً من هذا المفهوم نتحدث عن القيود على حرية الرأى فى النظام الإسلامى باعتباره نظاماً مذهبياً .

٢ - لم يطلق الإسلام حرية الرأى بلا ضابط وإلا كان فى ذلك الفتنة والفوضى بل وضع للحرية ضوابط وحدد لها حدوداً بحيث يقف فى سبيلها إذا

(١) د حسن كبره : محاضرات فى المدخل للقانون سنة ١٩٥٤ دار نشر الثقافة

بالإسكندرية ص ٢٣٦

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥



ما استهدفت الفتنة أو خيف منها الفرقة أو ألحقت ضرراً بالغير أو خدشاً لكرامته أو تعريضاً به .

(١) فإذا تعدت حرية الرأي نطاقها فاعتدت على الأخلاق أو الآداب أو النظام العام أو تجاوزت حدود الفضيلة ووجب ردها إلى عقابها فإذا منع الفرد من الخوض فيما يمس هذه الأشياء فقد منع من الاعتداء ولم يحرم من حق (١) .

يقول الله تعالى :

« فقولوا له قولاً ليناً لعلهُ يتذكّر » (٢) .

« خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین » (٣) .

« وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » (٤) .

« ولا تفسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » (٥) .

« لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم » (٦) .

وكل ذلك تقرير لما يجب أن يكون عليه الخطاب والنقاش من أدب وهدوء واحترام .

فقد رسمت الآيات الأسلوب السليم والصورة الواجبة للخطاب والنقاش والدعوة .

ولعل في موقف علي رضي الله عنه من الخوارج ما يرسم الطريق الصحيح لحرية الرأي فإنه تركهم يقولون ما يشاءون ويقارعهم بالحجة بالحجة إلا أن يسموا إلى الحرب ويبدأوا بقتال فهنا يجب قتالهم إذ أن الرأي لا يجوز أن تفرضه القوة .

(١) عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي - ص ٣٥

(٢) سورة طه : آية ٤٤

(٣) سورة الامراء : آية ١٩٩

(٤) سورة الفرقان : آية ٦٣

(٥) سورة الانعام : آية ١٠٨

(٦) سورة النساء : آية ١٤٨

وإذا دعت حرية الرأي إلى قيام فتنة وإضرار بار وجب تجنبها والوقوف في وجهها. يقول الفزالي (١): إن كان المخذور هو الشعب والتمهيب والعداوة والبغضاء وما يفضى إليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه ومن ذلك ما فعله عثمان ابن عفان عندما أخرج أبا ذر إلى الربذة خشية أن تؤدي أراؤه التي يجهر بها إلى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم . حتى أن أبا ذر أطلع في الخروج ولم ينكر عليه بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يقدم إلى المقاومة الإيجابية : لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت (٢) .

(ب) كما لا يجوز أن تصل حرية الرأي إلى نشر الآهواء والضلالة والبدع يقول الشافعي (٣) رضى الله عنه : لو علم الناس ما في الكلام من الآهواء لفروا منه فرارهم من الأسد .

وقال الحسن (٤) : لا تجادلوا أهل الآهواء ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم . وقد نبى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلام في القدر فقال : ( أمسكوا عن القدر ) (٥) .

ولذلك حارب على رضى الله عنه الزنادقة ، وحرقهم لنشرهم الضلالة والزندقة (٦) .

(ج) وقد حظر الإسلام الخوض في أعراض الناس وإذاعة أسرارهم فليس ذلك من حرية الرأي في شيء ولذلك شرع حد القذف وهو الجلد ثمانين جلدة لمن يخوضون في أعراض الناس ويرمونهم بالإفك يقول سبحانه «إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة» (٧) .

(١) الفزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٥

(٢) د . طه حسين . الفتنة الكبرى عثمان ١٦٣

(٣) الفزالي : المرجع السابق ص ١٦

(٤) الفزالي . إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٤

(٥) رواه الطبراني من حديث ابن مسعود باسناد حسن وو إحياء للفزالي ناقط

إذا ذكر القدر فأمسكوا ج ١ ص ٥٠

(٦) إبت القيم . الطرق الحكيمة ص ١٩

(٧) سورة النور : آية ١٩

ويقول سبحانه ، والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون ، (١) .

(د) وليس القذف فقط هو المحظور بل إن الإسلام يحظر أيضاً أن يقع الإنسان بلسانه بالسوء في حق الناس وإن لم يصل ذلك إلى حد وصفه بالقذف . يقول الله تعالى :

ولا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ، (٢) .

(هـ) ومن القيود على حرية الرأي عدم جواز المراء (٣) والمجادلة (٤) بدعوى حرية الرأي فهما معصية (٥) فضلاً عما فيهما من إيذاء للغير يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من ترك المراء وهو يحق بني له بيت في أعلى الجنة ومن ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة ) (٦) .

ويقول صلى الله عليه وسلم : ( ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل ) (٧) .

وقد وضع القرآن الكريم معياراً للجدل مع المخالفين في العقيدة فلا يصل إلى السباب والشقاق بل ينبغي أن يكون الأسلوب كريماً عفاً يقول الله تعالى :

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، (٨) .

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ، (٩) .

(١) سورة النور آية ٤ .

(٢) سورة النساء آية ١٤٨ .

(٣) المراء هو الاعتراض على كلام الغير والطمع فيه بإظهار خلل فيه إما في اللفظ وإما في المعنى وإما في قصد التكلم .

(٤) المجادلة هي قصد أفعام الغير وتمجيذه وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته إلى القصور والجهل منه . (الغزالي أحياء علوم الدين ج ٩ ص ١٥٥٤) (الشعب) .

(٥) المرجع السابق .

(٦) رواه الترمذي وأبى ماجه من حديث أنس . الغزالي المرجع السابق ج ١ ص ٧٩ .

(٧) رواه الترمذي وأبى ماجه الغزالي المرجع السابق ج ١ ص ٦٩ .

(٨) سورة النحل : آية ١٢٥ .

(٩) سورة العنكبوت : آية ٤٦ .

## الفصل الثاني الحقوق الاجتماعية

نقصد بالحقوق الاجتماعية كفالة ما يحتاجه الفرد في حياته الميشية وتوفير وسائل الرعاية الصحية والاجتماعية له .

وإذا كانت الدساتير في دول المذهب الفردى قد اتجهت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى إلى النص على الحقوق الاجتماعية إذ كان ذلك ضروريا لمواجهة الماركسية التي صورت الحرية تصورا اقتصاديا بحتا مما يوفر للمجتمع الظروف الاجتماعية الملائمة .

فقد اهتم الإسلام بالحقوق الاجتماعية وقررها للأفراد منذ ظهوره أى قبل أى تعرفها هذه النظم . وجعلها على قدم المساواة مع الحقوق والحريات الفردية . وقد جاء ذلك في نصوص واضحة صريحة فتها التوجيه الذى ورد في القرآن الكريم غاطبا آدم عليه السلام حين كفل له العيش الرفد والسعادة والهناء بقوله:

« إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظلم فيها ولا تضحق » (١)

وستتحدث تحت الحقوق الاجتماعية عما يلى :

- حق العمل .
- حق الرعاية الصحية والاجتماعية .
- حق كفالة العيش الكريم .

### المبحث الأول

#### حق العمل

تتحدث تحت هذا العنوان عن دعوة الإسلام إلى العمل والترغيب فيه والتزام

تالدولة بإيجاد عمل لكل فرد يكفل به عيشه وحقه في الأجر المناسب لما يقوم به من عمل والمساواة بينه وبين غيره في العمل الذي يكون مستوفياً لشروطه .

### ١ - دعة الإسلام إلى العمل

لم يعرف الإسلام التواكل أو البطالة ولم يقرهما . بل إن الأنبياء جميعاً كانوا يعملون كسباً للقوت<sup>(١)</sup> ، لذلك كان تقدير الإسلام للعمل عظيماً . يقول الله تعالى :

« فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » (٢) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

« إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا الهمة في طلب المعيشة » (٣) .

« ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده » وإن نبي الله ﷺ حادود كان يأكل من عمل يده<sup>(٤)</sup> .

بل إنه صلى الله عليه وسلم اعتبر العمل في سبيل العيش عملاً في سبيل الله فقد كان جالساً ذات يوم مع أصحابه فنظروا إلى شاب ذي جلد وقوة وقد بكر يسعى فقالوا : « ربح هذا لو كان شهابه وجلده في سبيل الله » فقال صلى الله عليه وسلم : « لا تقولوا هذا ، فإنه إن كان يسعى على نفسه ليكتفيها عن المسألة ويفنيها عن الناس فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليكتفيهم ويكتفيهم فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى تفاخراً وتكاثراً فهو في سبيل الشيطان » (٥) .

(١) بدر الدين العيني — عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج ١٢ ص ٧٩

(٢) سورة الجمعة : آية ١٠

(٣) رواه الطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحلية من حديث أبي هريرة . الفزالي . الأحياء . باب النكاح ص ٧٠٢

(٤) البخاري ج ٣ ص ٧٤

(٥) رواه الطبراني ، د . مصطفى السباعي : اشتراكية الإسلام ص ١٩٣ ، الفزالي :

الأحياء - باب فضل الكسب والبحث عنه ص ٧٥٥

كما أن الإسلام يقدر العامل ويشجعه ويكرمه فقد استقبل أحد الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند عودته من غزوة تبوك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم «ما هذا الذي أرى بيدك ؟» قال الصحابي : من أثر المر - أى الجبل - والمسحاة أضرب وأنفق على عيالي فقبل رسول الله يده وقال (هذه يد يحبها الله ورسوله) (١). فليس في المجتمع الإسلامى قوى معطلة أو طبقة تعيش على أكتاف غيرها ، وعالة على من دونها وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم .

( لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتى الجبل فيأتى بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها فيكلم الله وجهه بخير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه ) (٢) .

— كما أنه دخل المسجد فرأى رجلاً يلوذ بالمسجد راكعاً ساجداً فسأل عنه قيل إنه رجل عابد فقال : ومن الذى ينطق عليه ؟ قالوا : أخوه يعمل ويعوله فقال : أخوه أعبد منى (٣) .

وقد فقه الصحابة هذه المعانى التى ترفع قدر العمل فتفندوها في أنفسهم ، ولعل أول ما يتمثل ذلك فيما فعله المهاجرون عند هجرتهم من مكة إلى المدينة ، تاركين تجارتهم وأموالهم وأعمالهم وراءهم . فعرض عليهم الانصار أن يقاسمهم أموالهم بغير مقابل فيما بواجب النصرة والتعاون على الخير ولكن المهاجرين أبوا إلا أن يكون عيشهم بكفاحهم وسعيهم . فنزل بعضهم إلى ميدان التجارة وبعضهم إلى ميدان الزراعة في حقول الانصار ( وعليهم العمل والمؤونة ، ولهم في مقابل ذلك شطر من المحصول ) (٤) .

ومن مآثورات عمر بن الخطاب رضى الله عنه في الدعوة إلى العمل قوله :

— رحم الله امرأ أمسك فضل القول وقدم فضل العمل .

— القوة في العمل ألا تؤخر عمل اليوم إلى الغد .

— المتوكل الذى يلقي حبة في الأرض ثم يتوكل على الله (٥) .

(١) محمد الفزالي - الإسلام والمناهج الاشتراكية ص ٨٢

(٢) البخارى ج ٣ ص ٧٥ ، زاد المعاد ج ٢ ص ١٤٦

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة . تنظيم الإسلام للمجتمع ص ١٩٦

(٤) صحيح مسلم : المجلد الرابع ص ٣٨٧ ، ٣٨٨

(٥) أستاذنا الدكتور الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٧٢

## ٢ § - كفالة الدولة لحق العمل

إذا كان الإسلام قد اعتبر العمل واجباً على الفرد إذ لا يباح له أن يعيش على التسول أو السلب أو النهب .

فإنه في نفس الوقت جملة حقاً له إزاء الدولة . فواجب الدولة الإسلامية أن تهىء العمل للقادرين عليه وأن تحمى حقوقهم .

وقد قام النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الواجب فقد جاءه رجل يستعدي . فباع خاتماً له من حديد بدرهمين في السوق أعطاهما للرجل وقال له: كل بأحدهما واشتر بالآخر فأساً واعمل به فصلاح حال الرجل .

كما جاءه رجل يطلب إياه أن يدبر حاله لأنه غال من وسائل الكسب ولا شيء عنده يستعين به على القوت . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدم ، ودعا بيد من خشب سواها بنفسه ، ووضعها فيها ، ثم دفعها للرجل وأمره أن يذهب إلى مكان هينه وكلفه أن يعمل هناك لكسب قوته وطلب إليه أن يعود بعد أيام ليخبره بحاله . فماد الرجل يشكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم صنيعه ويذكر له ما صار إليه من يسر الحال (١) .

وهكذا اعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه - وهو رئيس الدولة - مسئولاً عن تدبير العمل وكفالاته للأفراد .

والذي يرجع إلى الفقه الإسلامي يجد الفقهاء يوجبون توفير العمل لكل فرد قادر عليه .

فقد أوجب الغزالي (٢) على ولي الأمر أن يزود العامل بآلة للعمل . ويقسم الشاطبي (٣) في كلامه عن فرض الكفالة التربوية الإسلامية التي تحققها الدولة لكل ذي موهبة . لئلا يمكن من القيام بالفرض الكفائي الذي يناسب موهبته إلى مراحل ثلاث .

(١) الشيخ محمد أبو زهرة : تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٣٩

(٢) الغزالي : لأحياء علوم الدين ج ٩ ص ١٧٤٦ (ط الشعب) .

(٣) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ١١٩ - ١٢٤

وذلك لأن كل ما تحتاج إليه الجماعة هو فرض كفاية يجب تحقيقه :

وبلخص الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة هذا التقسيم فيما يلي (١) :

### المرحلة الأولى :

وتكون عامة لسلك الصبيان والشباب لا يتخلف عنها أحد ، ومن قطع المرحلة الأولى لا ينتقل إلى المرحلة الثانية إلا إذا كان ذا نبوع متميز يؤهله لهذه المرحلة ومن وقف عند المرحلة الأولى وقف عند فرض كفاي تحتاج إليه الأمة ، وهم العمال الذين يعملون بأبدانهم فإن الأمة تحتاج إلى هذا النوع من العاملين وهم الذين يكونون قاعدة البناء الهرمى للعمل .

ومن صاروا متميزين في المرحلة الثانية ينظر إليهم فن امتاز بنبوغ يؤهله للرحلة الثالثة انتقل إليها ، ومن لم تسر له مواهب تؤهله لدخولها وقف عند فرض كفاي تحتاج إليه الأمة فالأمة تحتاج إلى حسابين ومساعدى مهندسين وملاحظين للأعمال اليدوية وموجهين لها ومراقبين لسلامتها

### والمرحلة الثالثة :

مرحلة النبوع وهى درجات متفاوتة يميزها العمل والإنتاج والإنصراف العلبي ومنها يكون المهندسون والأطباء والقضاة والفقهاء وغيرهم من الذين يتولون الأعمال الرئيسية في المجتمع .

وفى أعلى هذا الصنف من الممتازين المخترعون والمشرعون ومؤسسو الدول على أساس العدالة والحق . ومنظمو العلاقات الإنسانية بين الناس على أساس العدل .

وهذا الذى يبينه الشاطبي يوضح واجب الدولة فى إعداد الأفراد علماً وفنياً وإنشاء المراكز التدريبية لهم تمكيناً لهم من القيام بواجباتهم الكفائية .

وأن أهل كل مرحلة واجب عليهم وبالذات القيام بالواجبات الكفائية كل فيما يخصه وما يستطيعه .

(١) الشيخ أبو زهرة : في المجتمع الاسلامى ص ٥٥



ويمكن أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز لأن القيام بذلك الغرض قيام بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدّها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلاً لها ، والباقيون — وإن لم يقدرُوا عليها — قادرُونَ على إقامة القادرين فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك للقادر وإجباره على القيام بها فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الغرض وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة فهي من باب ما له يتم الواجب إلا به (١) .

وعلى الأمة ممثلة في ولي الأمر أن تسهل للأفراد القيام بهذه الواجبات وأن توهمهم لها . وإن تقاصرت همة الحاكم في الأمة عن أن يقوم بهذا الواجب فعلى الأمة أن تحمله على أدائه أو تسعى في تغييره لأن الذي لا يقوم به في موضع ذلك المقصر (٢) .

ولقد حمى الشافعي رضي الله عنه هذا النوع من الواجبات تسمية تتفق مع معناه فقال إنه واجب عام فيه معنى الخاص ، فالأمة كلها مطالبة بمقتضى قانون التكافل الاجتماعي بتحقيق ذلك الواجب ولكن لا تقوم به الأمة كلها بل تقوم به طائفة خاصة منها (٣) .

فهذه الطائفة هي المسكفة بالقيام بالواجب عملاً بقول الله تعالى :  
وقلوا نفر من كل فرقة منهم طائفة . . . الآية .

أما الأمة كلها ومعبأ ولي الأمر فعلها واجب إقامة هذه الطائفة .  
وقد كان من واجب المحتسب أنه إن رأى رجلاً يتعرض لمساءلة الناس في طلب الصدقة وعلم أنه غني إما بمال أو عمل أنكره عليه وأدبه فيه . وقد فعل عمر

(١) الشافعي : الموافقات ج ١ ص ١٧٨ ، ١٧٩

(٢) الشافعي : الموافقات ج ١ ص ١٧٩

استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الإسلامي ص ٥٦

(٣) استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : المرجع السابق ص ٥٦

رضى الله عنه مثل ذلك بقوم من أهل الصفة<sup>(١)</sup>، وإذا تعرض المسألة ذو جلد وقوة على العدل زجره وأمره أن يتعرض للاحتراف بعمله، فإن أقام على المسألة عززه حتى يقطع عنها.

وإن دعت الحالة عند إلحاح من حرمت عليه المسألة بمال أو عمل إلى أن ينفق على ذى المسائل جبراً من ماله ويؤجر ذا العمل وينفق عليه من أجرته ورفع أمره إلى الحاكم ليتولى ذلك أو يأذن فيه<sup>(٢)</sup>.

كما أن الدولة الإسلامية — في العصور المتعاقبة — عملت على إنشاء المصانع كصناعة الورق والمنسوجات واستخراج المعادن والقيام بتدريب الناس على العمل بها<sup>(٣)</sup>.

ولم يكنف الإسلام بتحقيق فرص العمل للأفراد وكفالتهم لهم بل إنه أيضاً كفل لهم الأجر المناسب للعمل وعدم التأخير في أداء أجورهم<sup>(٤)</sup>. وفي ذلك يقول الله تعالى :

«ولكل درجات بما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون»<sup>(٥)</sup>.

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم .

— أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه<sup>(٦)</sup>.

— ثلاثة أمان خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع

(١) هم طائفة من الفقراء كانوا يقيمون بمكان مرفوع بالمسجد النبوي ويمشون على الصدقة .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٨

(٣) المقرئى : الخطوط ج ١ ص ٤١٧ والجاحظ : كتاب التبصر بالتجارة ملحق ص ٤١

(٤) الكسافى : بدائع الصنائع ج ٤ ص ٢١٨ ، الرمل : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج

ج ٤ ص ٢٣٦ ، ابن حزم : المحلى ج ٨ ص ٢٦١

(٥) سورة الأحقاف : آية ١٩

(٦) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ٤٥ ، مصابيح السنة ج ٢ ص ١٧ ، البخارى : كتاب

جزافاً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره (١) .  
كما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن استئجار الآخر حتى يتمين له أجره (٢) .

فرب العمل مسئول عن حقوق عماله وذلك بمقتضى قول النبي صلى الله عليه وسلم :

— كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٣) . وذلك تحذيراً من المماطلة في أجر العامل .

وقد اتجه الإسلام إلى العناية بالعامل وهدم تركه عرضة لإرهاق رب العمل له واستغلاله وكفل له قدرأ من الراحة حفظاً لقوته ورعاية لصحته . وفي ذلك يقول الله تعالى :

ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها (٤) .

فالقاعدة الشرعية أنه لا تكليف إلا بمستطاع . فلا يجوز أن يكلف الشيوخ وأحداث السن بأعمال ينوء بها كاهلهم ، كما لا يكلف النساء بما لا يتناسب مع طبيعتهم وفي ذلك يقول النبي الكريم :

— عليكم من الأعمال بما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا (٥) ،

ولا يجيز الإسلام أن يمس أجر العامل ولا أداة العمل وفاء لضريبة أو خراج (٦) .

ويقول صلى الله عليه وسلم عن العبيد :

(١) البخارى ج ٣ ص ١٠٨ ، ج ٩ ص ٧٧ ، فتح البارى لابن حجر ج ٤ ص ٣٣١ ،  
مصابيح السنة ج ٢ ص ١٧

(٢) النسائي : كتاب المزارعة باب ٤٤

(٣) رواء البخارى ومسلم ، البخارى ج ٣ ص ١٥٧

(٤) سورة البقرة : آية ٢٨٦

(٥) البخارى ج ١ ص ١٧

(٦) أبو يوسف : الخراج ص ١٨

— لا تكلفهم ما لا يطيقون (١) . وإذا كان ذلك بالنسبة للعبيد فالعمل به أولى .

ولا شك أن هدف الإسلام من ذلك ادخار القود المعاملة فلا تنهار بالإرهاق المستمر ، والمحافظة على صحة العامل وهو يشكل كيان الأمة . بخير الأعمال أدومها وإن قل .

ومن المقررات الشرعية أن العامل يجب أن يوفر له الغذاء الكافي الذي يحمي جسمه والكساء الكافي ، والمسكن الذي يليق بمثله والذي تستوفي فيه كل المرافق الشرعية ، ويجب أن تكون الاجرة محقة لهذا وإلا كان ظالماً (٢) . وبذلك تضمن الدولة للعامل حياة حرة كريمة وتمده بالمال إذا لم يكف أجره فهي بذلك تكفل تأمين معيشته وكرامته .

وإذا تعطل العامل أوجب الإسلام على الدولة إعالته وكفالاته وأعين على العيش حتى توفر الدولة له عملاً . وهذا من مصارف الزكاة . فالذين يفتقرون إلى فرص العمل هم الفقراء حقاً يقول الله تعالى :

« للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم » (٣) .  
ويقول سبحانه :

« للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون » (٤) .  
كما روى الإمام أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(١) واه البخاري ومسلم عن أبي هريرة ، الشوكاني : نيل الأوطار - ٧ ص ٣

(٢) ابن حزم : المحلى . باب الزكاة ج ٦ - لإدراة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ

ص ١٥٦ مسألة ٧٢٥

(٣) سورة البقرة : آية ٢٧٣

(٤) سورة الحفر : آية ٨

(من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له امرأة فليتزوج ، أو ليست له دابة فليتخذ دابة ) (١) .

ولكفالة الإسلام لحق العامل في تولى العمل الذى تتوفر فيه شروطه ناطق بالدولة حسن اختيارها لعمالها فيكون اختيارها لهم مبنياً على القدرة والكفاءة لا على الوساطة والهرى . وبذلك لا تغفل حق أحد ولا تفرق بين الأفراد هن هرض .

وفي ذلك يقول الله تعالى : على لسان ابنة سيدنا شبيب عليه السلام : قالت يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم لآبى ذر عن الولاية :

(يا أبا ذر إنما أمانة وإنيما يوم القيامة خزي وتدامة إلا من أخذها بحسبها ) . وقد عبر الماوردي (٢) عن ذلك في بيان ما يلزم الإمام في إدارة الدولة بقوله : يلزمه استكفاء الأمانة وتقديم النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمانة محفوظة .

وكان عمر بن الخطاب (٣) يقول بعد توليه الخلافة : لو علمت أن أحداً أقوى منى على هذا الأمر لكان ضرب العنق أحب إل من هذه الولاية .

ومن أقواله أيضاً في وسيلة اختيار الولاية : من استعمل رجلاً لمودة أو لقرابة لا يحمله على استعماله إلا ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ، ومن استعمل رجلاً فاجراً وهو يعلم أنه فاجر فهو مثله (٤) .

ولما كان أمر أول من ألتأ الدواوين فقد وضع أسساً لاختيار العاملين

(١) رواه الامام أحمد وأبو داود ، الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الإسلامى ص ٢٠

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٦

(٣) أستاذنا الدكتور الطباوى : عمر بن الخطاب ص ٢٧١

(٤) ابن الجوزى : سيرة عمر بن الخطاب ص ٦٧

في الوظائف المختلفة . فكان يتطلب في المشرع للولاية شروطاً تعد نموذجية<sup>(١)</sup> . كما وضع شروطاً لاختيار القضاة لا يتطلبها في المؤلف من الأفراد حتى يكون الاختيار عن كفاءة وقدرة<sup>(٢)</sup> .

وهكذا كان التدقيق في اختيار العمال لكفالة الحق والعدالة والبعد عن الوساطة وذلك بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب .

ولذلك أيضاً لم يقف الاهتمام بالاختيار عند بدء التعيين فقط ولكن واجب الدولة حسن الإشراف على الرقابة على العاملين حتى لا يكون العمل وسيلة إلى الكسب الحرام أو التكاثر أو التهاون في مصالح الأمة ، أو الانحراف عن السبيل السوي والطريق المستقيم . وفي ذلك يقول الخليفة عمر بن الخطاب : أرايت إن استعملت عليكم خير من أعلم ، ثم أمرته بالعدل أ كنت قضيت ما على ؟ قالوا : نعم . قال : لا . حتى أنظر في عمله ، أحمل بما أمرته أم لا<sup>(٣)</sup> .

وتحقيقاً لهذه المبادئ وخشية مظنة المحاباة أو المبالاة ؛ لم يستعمل أمير المؤمنين عمر كبار صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك آل بيته ولم يقدم شيئاً من الولايات .

ولهذا السبب أيضاً كان من الأسباب الظاهرة للثورة على الخليفة عثمان أنه ولى قرابته من بني أمية دون نظر إلى الكفاءة أو الصلاحية .

(١) أستاذنا الدكتور الطاوي : عمر بن الخطاب ص ٢٧٣ ومن هذه الشروط القوة والهبة والتواضع والرحمة بالناس ومن أقوال عمر في ذلك : أريد رجلاً إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم ، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم .

(٢) عارف الكندي : القضاء في الإسلام ص ٢٠ ، ومن هذه الشروط أن يكون المشرع للقضاء مؤثقاً في عفافه وعقله وصلاحه وفهمه بالسنة والآثار ، واقفاً على المسائل الفقهية مقتدراً على الفصل في الدعاوى ، وفوراً وحكماً ، وجيماً صبوراً ، يتق الله بالحق ولا يقضى لمولى يضل ولا لرغبة تنهيه ولا لرهبة تزجره ، وأن لا يكون فظاً غليظاً ، بل شديداً من غير عنف ؛ لئلا يغضبوا واهته الماوردي من شروط المحاسب أن يكون حراً ذا رأى وصرامة خشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة .

(٣) أستاذنا الدكتور الطاوي : عمر بن الخطاب ص ٢٧١

وإذا كان الإسلام قد كفل للعامل كل ذلك فإنه أيضاً فرض عليه التزامات يجب قيامه بها .

فأوجب عليه إتقان العمل وإحسانه والإخلاص فيه . يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه ) (١) .

( إن الله كتب الإحسان على كل شيء ) (٢) .

ذلك أن إتقان العمل من أحب ما يتقرب به العبد إلى ربه .

— فإذا أخل العامل بالتزامه فأفسد المنفعة أو أهلكها بخطئة أو إهماله كان خائماً لها (٣) .

كما قرر الإسلام نظام الخوافز على العمل على أرقى أساس وأعدل ميزان يقول الله تعالى :

« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ؛ وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى » (٤) .

جزاء إتقان العمل والإخلاص إنما يكون أوفى جزاء ، ولا موجب لهذا الجزاء إلا سعى الفرد نفسه لا يقربه جاه أو قرابة أو صلة ويحدد القرآن دقة الجزاء بقوله :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (٥) .

على أن العمل الذي يدعو إليه الإسلام هو العمل الحلال إذ أنه يحظر العمل الحرام كالعمل في إنتاج الخمر مما يؤدي إلى الجرام فهو حرام والوسيلة تأخذ حكم الغاية (٦) .

(١) رواء أبو يعلى والمكرمي وغيرهما عن عائشة . تمييز الطيب من الخبيث ص ٤٢

(٢) دليل القالخين ج ٣ ص ٩٥

(٣) ابن قدامة : المغني ج ٥ ص ٤٩٦ ، السكاساني : بدائع الصنائع ج ٢

ص ٢١٢ — ٢٢٦

(٤) سورة النجم : آيات ٣٩ — ٤١

(٥) سورة الزلزلة : آيات ٧ — ٨

(٦) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٧

كما لا يجوز شرعاً الفس في العمل وذلك تنفيذاً للحديث الشريف ( من فشنا فليس منا ) (١) .

ويحظر الإسلام العمل الذي يكون مؤدياً إلى الضرر بالنفس أو الإضرار بالغير وذلك تنفيذاً للمبدأ الشرعي : لا ضرر ولا ضرار (٢) .

## المبحث الثاني

### حق الرعاية الصحية

اهتم الإسلام بصحة الأفراد باعتبارها تعينه على أداء واجباته الدينية والمعيشية إذ بها يستطيع الفرد أن ينفع مجتمعه ويحقق آماله . يقول النبي صلى الله عليه وسلم .

— المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير (٣) .

وتقرير حق الفرد في الرعاية الصحية وضعه الإسلام على عاتق الفرد باعتباره واجباً عليه .

كما اعتبره إلزاماً على الدولة فهو حق للفرد .

١ — ففي اعتبار الرعاية الصحية واجباً على الفرد ، أمر الإسلام الناس جميعاً بالبعد عن كل ما يضر صحتهم ثم الحذر والزنا حفظاً للصحة وأمرهم أن يبتعدوا عما يهلك صحتهم وينهك قوتهم فيقول الله تعالى :

« ولا تفلحوا بأيديكم إلى التهلكة » (٤)

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

— لا ضرر ولا ضرار (٥) .

(١) صحيح مسلم : المجلد الأول ص ٢٩٩

(٢) رواء الحاكم في المستدرک ومالك في الموطأ .

(٣) سنن ابن ماجه ج ٢ باب ١٤ ص ١٣٩٥ حديث ١٦٨ :

(٤) سورة القرة : آية ١٩٥

(٥) رواء مالك في الموطأ وأخرجه الحاكم في المستدرک .



- صوموا تصحوا (١) .
- ثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس ( وذلك عن المعدة ) (٢) .
- البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء (٣)
- كما حث الإسلام الناس على النظافة حفظاً للصحة . فأمر بالوضوء قبل الصلاة . والفصل بعد الجنابة ، والعناية بالغذاء الصحي والشراب النقي ، ونهى عن الشرب من فم السقاء منعاً للمدوى . كما حث في الرياضة تقوية البدن . ومن ذلك .
- إن لبدنك عليك حقاً .
- علموا أولادكم الرماية والسباحة وروم فليلبوا على الخيل وثبا
- كما أمر الأفراد بالمبادرة بالعلاج عند المرض فمن أقواله صلى الله عليه وسلم :
- ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء (٤) .
- وكل هذه المبادئ جاءت في صورة تكاليف يشاب فاعلمها ويأثم من مخالفتها .
- ومن أقوال عمر بن الخطاب في الحث على الرعاية الصحية قوله (٥) :
- إياكم والسمنة فإنها عقلة .
- إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم .
- وغليكم بالقصد في قوتكم فهو أبعد من الصرف وأصح للبدن وأقوى على العبادة .

(١) رواه الطبراني في الأوسط ، وأبو نعيم في الطب النبوي ، الفزالي : الإحياء ج ٨ ص ١٤٩٨

(٢) الفزالي : الإحياء ج ٨ ص ١٤٩٧

(٣) الفزالي : الإحياء ج ٨ ص ١٤٩٨

(٤) البخاري ج ٧ ص ١٥٨

(٥) العقاد : عبقرية عمر - العدد ٢٥ ( كتاب الهلال ) ص ٦٦

كما يروى أن عمر بن الخطاب أمر أبا عبيدة قائد جيش المسلمين بالعودة إلى المدينة وعدم دخول الشام لوجود الطاعون به فلما عاتبه أبو عبيدة قائلاً ( أفراراً من قضاء الله ) قال له عمر ( لو عيرك قالها يا أبا عبيدة ، نعم نقر من قضاء الله إلى قدر الله ) ثم جاء عبدالرحمن بن عوف فقال : أشهد أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدموا عليه ولذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فراراً منه ) .

( الأستاذ محمد الحضرى : تاريخ الأمم الإسلامية ج ٧ ص ٧٦ ، ٧٧ ) .

كما اهتم الإسلام بالرعاية الصحية بل جعل لها الأهمية على شئون العبادة .  
لذلك أعفى المرضى من الفرائض الدينية التي تشق عليهم فرخص للمريض  
أن يفطر في رمضان خوفاً من زياد مرضه أو تأخير شفائه على أن يقضى عند تمام  
صحته ، وأباح لمن يشق عليه الصيام أن يفطر ويدفع فدية طعام مسكين .  
كما رخص للمسافر أن يفطر في رمضان اتقياً المشقة التي تؤثر في صحته .  
يقول الله تعالى :

« فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام  
آخر » (١) ، ويقول :

« وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » (٢) .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (٣) .

٣ - أما الرعاية الصحية باعتبارها حقاً للأفراد إزاء الدولة فقد قررها  
الإسلام في صور شتى ، إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يهيء للمرضى مكاناً يتداوون  
فيه وينقون . فقد قدم عليه نفر من هريئة - ثمانية أشخاص - وأسلموا  
واستوبأوا المدينة وشكوا ألم الطحال ، فأمر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
إلى لقاحه وكان سرح المسلمين بذى الجدر ناحية قباء قريباً من غير ترعى هناك .  
فكانوا فيها حتى سحوا وسمنوا ، وكانوا استأذنوه أن يشربوا من البائنا وأبوها .  
فأذن لهم (٤) .

وقد كفل الإسلام للمريض حقه من الرعاية الاجتماعية (٥) .

(١) سورة البقرة : آية ١٨٥

(٢) سورة البقرة : آية ١٨٤

(٣) سورة البقرة : آية ١٨٥

(٤) البخارى الجزء السابع ص ١٦٠ ، ج ٨ ص ٢٠١ - ٢٠٢

(٥) فقد مر مر بن الخطاب يوم مجيئه الشام على قوم من المجذومين فقرص لهم . يثأ  
من بيت المال ومنهم بذلك عن التكلف بين الناس ( أشهر مشاهير الإسلام ) .  
كما عمل الوليد بن عبد الملك على تخصيص أعطيات لهم وأعطى كل فقيد حادماً بهم  
بأمره وكل ضرير قائداً يسير على راحته . كما بنى ابن طولون حاكم مصر في مؤخرة مسجد =

كما أمر بمراعاة الحالة النفسية للمرضى ومواساتهم والترويح عنهم وزيارتهم  
تأثاء مرضهم وجعل ذلك واجباً على المجتمع لإزاء المرضى .

يقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي :

( مرض عبدى فلان فلم تزره ، ولو زرتك لوجدت ذلك عندي ) (١) .

وبذلك جعل الله تبارك وتعالى زيارة المريض مستوجبة جزاء من لدنه .

ويقرر النبي صلى الله عليه وسلم حق المسلم على المسلم فيقول :

( ويعوده إذا مرض ) (٢) .

وكان عمر بن الخطاب يأمر الولاة بزيارة المرضى للعناية بأمرهم فكان يسأل  
الوفد إذا قدموا عليه عن أميرهم فيقولون خيراً . فيقول : هل يعود مرضاكم ؟  
فإذا قالوا : لا . عزله (٣) .

### المبحث الثالث

#### حق كفالة العيش الكريم

تضطلع الدولة في الإسلام بواجبات إيجابية لضمان حقوق الأفراد وكمالة  
معيشتهم ، وقد اعتبر الإسلام الفرد في كمالة المجتمع في مختلف المستويات .  
فهو في كفالة الأسرة التي يلتصق إليها إذ يأمر الشرع بالنفقة على القريب الفقير  
كما يأمر بصلة الأرحام . جاء في الحديث القدسي ( أنا الرحمن وهى الرحم شقت  
لها أسماء من اسمى من وصلها وصلنى ومن قطعها قطعنى ) (٤) .

مباضة وخزانة شرابها الأدوية والأشربة . وفقر لهذا المسكالك الخدم وعين طبيباً خاصاً  
يقوم بتطبيب المرضى من المصلين ، كما بنى مستشفى بأرض المسكر وأحسن تنظيمه وكان  
يتفقد بنفسه في يوم الجمعة فيطوف على خزانة الأدوية ويتفقد أعمال الأطباء ويواسى المرضى  
المرجع السابق .

(١) صحيح مسلم : المجلد الخامس ص ٤٣٣

(٢) البخارى ج ٢ ص ٩٠

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٢٧٨

(٤) أخرجه أبو داود فى باب صلة الرحم ج ٢ ص ٧٧ ، مجموعة الأحاديث القدسية

المرجع الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٩ هـ ج ١ ص ١١٧

وهو في كفالة مجتمع القرية إذا أصبح في حاجة ملحة أو أصابته فاقة ومحنة .  
يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

(أيما أهل عرصة بات فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله<sup>(١)</sup>) .  
ويقول أيضاً :

( ما آمن من بات شبعاناً وله جار جائع )<sup>(٢)</sup> .

ثم هو بعد ذلك في كفالة الدولة . إذ تلتزم الدولة بنفقاته من بيت المال .  
والخليفة والوالى مسئولان عن هذه الكفالة .

وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( ما من مؤمن إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة . اقرأوا إن شئتم :  
« النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » ، فأیما مؤمن مات وترك مالا فليثمه  
هصبته ، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتمني فأنا مولاه )<sup>(٣)</sup> .

ويقول الإمام ابن حزم أخذاً من الحديث الشريف (المسلم أخو المسلم لا يظلمه  
ولا يسلمه ) من تركه يحجوع يمرى وهو قادر على إطعامه فقد أسله<sup>(٤)</sup> .

وقد أوجله ابن حزم<sup>(٥)</sup> حقوق الأفراد الاجتماعية في قوله :

— فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان  
على ذلك إن لم تقم الزكاة ولا فيء . بسائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون  
من القوت الذى لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن  
يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة ومسئولية الدولة عن ذلك  
مقررة في القرآن الكريم .

(١) محمد الغزالي : الإسلام والأوضاع الاقتصادية سنة ١٩٥٠ ص ٨٩

(٢) الاختيار شرح المختار ج ٣ ص ١٢٩

(٣) البخارى ج ٣ ص ١٥٥

(٤) ابن حزم : المرجع السابق - باب الزكاة - ٦ ص ١٥٦ - ١٥٧

(٥) ابن حزم : المرجع السابق ص ١٥٦

« الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » (١) .

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (٢) .

يقول المودودي (٣) في تعليقه على هذه الآيات السكرية : فن تدبر هذه الآيات اتضح له أن الدولة التي يريد القرآن ليس لها غاية سلبية فقط ، بل لها غاية إيجابية أيضاً ، أي ليس من مقاصدها المنع من عدوان الناس بعضهم على بعض ، وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة لحسب ، بل الحق أن هدفها الاسمي هو إقامة نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله . وغايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندد الله بها في آياته ، واجتثاث شجرة الشر من جذورها وترويع الخير المرضى عند الله المبين في كتابه .

ومن الأمر بالمعروف كفالة معيشة الناس وضمان حاجاتهم . يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( من ترك مالا فاورثته ، ومن ترك كلاً فإلينا ) (٤) .

وقد سما الإسلام بحق الكفالة الاجتماعية للأفراد لجعله قريب لله تبارك وتعالى . فأوصى الجار أن يكرم جاره وأن يحسن معاملته إلى أقصى الحدود . يقول الله تعالى :

« واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً » (٥) .

(١) سورة الحج : آية ٤١

(٢) صورة آل عمران : آية ١١٠

(٣) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية .

(٤) البخاري ج ٣ ص ١٥٥ ، سنن ابن ماجه ج ٢ باب ١٣ ص ٨٠٧ حديث ٢٤١٥ -

٢٤١٦ بلفظ (ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعل الله ورسوله) .

(٥) سورة النساء : آية ٣٦

وقد فصل رسول الله صلى الله عليه وسلم المعاملة الحسنة التي أجعلها القرآن  
يقوله ( إن استقرضك أقرضته وإن استعانك أعتبه ) .  
وهكذا يجعل الإسلام للفرد حقاً في كفالة عيشه قبل أسرته وقبل بجمعه  
الصغير من جيرانه وأهل قريته ثم حقه قبل الدولة .

وهذه الكفالة تلتزم بها الدولة سواء أكان الفرد مسلماً أو غير مسلم .  
فيرى أبو يوسف (١) أن عمر بن الخطاب رأى شيخاً يهودياً يتكفف الناس  
فسأله عن سبب ذلك فأجاب : أسأل الجزية والحاجة والسن . قال : ما أنصفناك .  
أكلنا شبيبته وتركناك عند الشيخوخة . وطرح جزيته وأمر أن يعال من بيت  
مال المسلمين هو وعياله .

وحق الفرد قبل الدولة تكفله جميع موارد الدولة (٢) .  
وهكذا نجد المجتمع الإسلامى كله مسئول عن كفالة المحتاجين وهذه  
المسئولية مقررة بالكتاب والسنة . يقول الله تعالى :  
« وتعاونوا على البر والتقوى » (٣) .  
« والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٤) .

---

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٢٦  
(٢) وقد قسم الفقهاء بيت المال أربعة أقسام وللفقير حق فى كل مورد من هذه الموارد،  
وهذه الأقسام هى :  
— بيت مال الغنائم : وهو خاص بما يقيم فى الحروب وينفق منه على مرافق الدولة  
وفقراء المسلمين .  
— بيت المال الخاص بالجزية والخراج . ويصرف منه على مرافق الدولة وفقراء غير  
المسلمين الذين يستظلون بالراية الإسلامية ويتمتعون برعاية دولة الإسلام .  
— بيت مال الزكاة : ويصرف منه فى مصارف الزكاة .  
— بيت المال الخاص بالضوائع . وهى الأموال التى لا يعرف لها مالك والركات التى  
لا وارث لها . وقد قال الفقهاء أنه سلكه الفقراء فيعطى منه الفقراء العاجزون نفقتهم وأدويتهم  
ويكف موتاهم . ويقول الفقهاء : على الإمام صرف هذه الحقوق لمى أصحابها ( أستاذنا الشيخ  
محمد أبو زهرة : فى المجتمع الإسلامى ص ٨٣ ، ٨٤ ) .

(٣) سورة المائدة : آية ٢

(٤) سورة المطارج : آيات ٢٤ - ٢٥

« إنما الصدقات للفقراء والمساكين .. الآية (١) » .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ) (٢) .

( المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ) (٣) .

— كما امتدح النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الأشعرين لأنهم كانوا إذا أرموا في غزو أو سفر جمعوا أزوادهم وخلصوها ثم اقتسموها بينهم بالسوية . وقال النبي فيهم ( هم مني وأنا منهم ) (٤) .

وقد أنتج ذلك كله أثره في الواقع الإسلامي . وظهر هذا التكافل في مجتمع المدينة ففرج الكرب وحل الأزمة حينما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة وتركوا ديارهم وأموالهم وتجارهم بها فآخى النبي صلى الله عليه وسلم بينهم وبين الأنصار ( أهل المدينة ) فاقسم الأنصار أموالهم مع المهاجرين ووسعتهم قلوبهم وأموالهم وديارهم (٥) .

وحين حلت بالمدينة أزمة تبرع عثمان رضي الله عنه بتجارته مؤثراً ما عند الله من جزاء على ما قدمه له التجار من أرباح طائلة (٦) .

وقد أوصى الإسلام الناس بالتكافل الاجتماعي وذلك التزام ديني على كافة المسلمين إلا أن هذا الالتزام الديني يحيله على الأمر إلى التزام قانوني إذا ما دعت ضرورة إليه ويستفاد ذلك مما أثر عن علي بن أبي طالب قوله (٧) : إن الله فرض

(١) - سورة التوبة : آية ٦٠

(٢) رواء الحاكم في المستدرک ج ٤ ص ٣٢٠ كتاب الرقاق، والطبرانی، انظر د. مصطفى

السباعي : اشتراكية الإسلام ص ١٤٩

(٣) رواء البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن أبي موسى الأشعري . صحيح مسلم المجلد الخامس ص ٤٤٦

(٤) رواء البخاري في كتاب الشركة، اشتراكية الإسلام : الدكتور مصطفى السباعي

ص ١٢٦

(٥) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٣٨٨ : البخاري : كتاب فضائل الأنصار ج ٥ ص ٣٩

(٦) الأستاذ الشيخ علي الحقيف : الملكية وحدودها في الإسلام ص ١٢٥

(٧) ابن حزم : المحلى ج ٦ ص ١٥٨

على الاغنياء في أموالهم بقدر ما يكفل فقرائهم . فإن جاعوا أو صروا أو جهدوا  
فيمنع من الاغنياء . وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم .  
وهكذا يقرر الإسلام التكافل الاجتماعي بين الناس ويلزم الدولة بتنفيذه  
ويعتبر الممتنع عنه عند الضرورة والقدرة آثماً .

قال ابن حزم (١) : من عطش نخاف الموت فرض عليه أن يأخذ الماء حيث  
وجده وأن يقاتل عليه ولا يحل لمسلم اضطراب أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو  
يجهد طعاماً فيه فضل عن صاحبه لأنه فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع .  
فإذا كان ذلك فليس يضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير وله أن يقاتل من ذلك .  
فإن قتل الجائع فملى قاتله القود ( القصاص ) وإن قتل المانع فإلى لعنة الله لأنه  
منع حقاً وهو طائفة باغية . قال تعالى :

وإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفيء إلى أمر الله (٢)  
ومالغ الحق باغ على أخيه الذي له الحق (٣) .

ومن اشتد جوعه حتى يجزع عن طلب القوت ففرض على كل من علم به أن  
يطعمه أو يدل عليه من يطعمه فإن امتنعوا عن ذلك حتى ماتوا اشتروا في الإثم .  
قال عليه الصلاة والسلام :

( أيما رجل مات ضياعاً بين أغنياء فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله (٤) ) .  
وكذا إذا رأى لقيطاً أشرف على الهلاك أو أعمى كاد أن يتردى في بئر وصار  
هذا كإتجاه الفريق (٥) .

ومن ذلك ما حدث في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ ورد جماعة

(١) ابن حزم : المحلى ج ٢ ص ١٥٦

(٢) سورة الحجرات : آية ٩

(٣) ابن حزم : المحلى ج ٦ ص ١٥٦

(٤) الاختيار شرح المختار ج ٣ ص ١٢٩

(٥) الاختيار شرح المختار ج ٣ ص ١٢٩



على ماء وكانوا في حالة من العطش أشرفوا فيها على الهلاك هم ودوابهم فأتى أصحاب الماء أن يسمحوا لهم بالشرب منه . فلما وفدوا على عمر أخبروه بالأمر فقال لهم : هلا وضعت فيهم السلاح (١) .

وما فعله أبو عبيدة الجراح حينما خرج للجهاد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان معه ثلاثمائة من الصحابة ففضى زادهم فأمرهم أن يجمعوا أزوادهم في مزودين وجمل يقوتهم أياماً على السواء (٢) .

وقد اقتضى التكافل في الإسلام أن يعطى الفرد على قدر حاجته فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتاه فيء قسمه من يومه فأعطى الأهل حظين ، وأعطى العزب حظاً واحداً (٣) .

كما نجد في السيرة التي كان عليها الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعض ما تشره الإسلام انكفالة العيش الكريم للناس .

— فن ذلك أنه بينما كان يمر من قافلة لبعض التجار الذين نزلوا المدينة ليلاً إذ به يسمع بكاء طفل فتوجه نحوه وقال لأمه : اتق الله وأحسنى إلى صبيك . ثم عاد إلى مكانه فسمع بكاء فعاد إلى أمه فقال : ويحك إني أراك أم سوء ، متى لا أرى ابنك لا يقر منذ الليلة قالت : يا عبد الله قد أبرمتني منذ الليلة ( أى أضجرتني ) قالت : إني أريخه عن الفطام فيأبى . قال : ولم ؟ قالت : لأن عمر بن الخطاب لا يفرض إلا للفطيم . قال وكم له : قالت كذا وكذا . قال : ويحك لا تعجلية فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء . فلما سلم قال : يا بؤساً للعمر كم قتل من أولاد المسلمين ثم أمر منادياً فنادى : لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام . وكتب بذلك على الآفاق (٤) .

— كما كان يفرض لكل مولود عطاء يزداد إلى عطاء أبيه ( مائة درهم ) وكلما نما الولد زاد العطاء .

(١) أبو يوسف : الخراج ص ٩٧

(٢) ابن حزم : المحلى - ١ ص ١٥٨

(٣) أبو عبيد : الأموال ص ٢٢٢

(٤) أنثانا الدكتور سليمان الطاوى : عمر بن الخطاب ص ٩٦

— وقد ذهب شاب إلى الجهاد في سبيل الله وأبوه شيخ كبير قد كف بصره  
 وكان كثير الحنين والبكاء اغيبه وحيداً فلما بلغ ذلك عمر أحضر الشاب وقال له :  
 إلزم أبويك جاهد فيهما ما بقيا ثم شأئك بنفسك ، وأمر له بعطائه وصرفه مع  
 أبيه (١) . وفي ذلك تقرير لكفالة العيش للأفراد تلتزم به الدولة وتنقل هذا الإلزام  
 إلى من يستطيع ذلك . كما كان عمر يحمل الطعام بنفسه ويذهب به إلى الجوعى  
 يطعمهم ومن لم يأت أرسل إليه بالدقيق والتمر إلى منزله ، وكان يتعهد المرضى  
 ويتولى أكفان من ماتوا ويذهب بعد ذلك كله إلى المسجد يناجي ربه متضرعاً  
 وهو يقول اللهم لا تجعل هلاك أمة محمد على يدي (٢) .

— وقد جرى على هذه السيرة هيمان وعلى والخلفاء ومن بعدهم (٣) .

وتقريراً لكفالة الإسلام لحق العيش الكريم للأفراد تضمن الإسلام نظاماً  
 ثلاثة هي الزكاة والصدقات والوقف .

## المطلب الأول

### الزكاة

الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام وهي عبادة مالية تمثل حقاً للفقير  
 على مال الفنى بالمال الذى يجب فيه الزكاة يكون شركة بين الفقراء ويمثلهم ولى الأمر  
 وبين أصحاب الأموال وإذا امتنع الأغنياء عن إخراجها كانوا آثمين وأجبرهم  
 الإمام على إخراجها (٤) .

(١) المرجع السابق ص ٩٧

(٢) المرجع السابق ص ١٠٠ وفي المرجع المشار إليه كثير من مفاخر الإسلام في هذا  
 الشأن فليرجع إليها من يطلب الاستزادة .

(٣) هذا وقد ضمنت الدولة الإسلامية خزانها العامة ما يكفل القيام بمواج ذوى  
 الحاجات فأكدوا مسئوليتها عن كفالة المحتاجين فأنشأت بيت المال وقسمته إلى أقسام تتضمن  
 أبواب الإيراد والنفاق على ما سبق أن أوضحناه ( أبو عبيد : الأموال ص ٢٢٧ ) .

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الاسلامى ص ٨٦ ، ٨٧

والزكاة مقررة بقول الله تعالى :

« إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » (١) .  
« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٢) .  
وقد فصلت السنة ما أجمله الكتاب من أحكام الزكاة .

ويعتبر الخليفة نفسه مسئولاً عن كفاية المحتاجين اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم . فقد كان عمر يعس في المدينة ليلاً ليعرف فقيراً يبيت على الطوى فيطعمه ، أو طفلاً لا يجد ما يتبلغ به فيؤكله ، وكان بصره نافذاً يتعرف أسرار الضعف والضعفاء فيسد حاجتهم . ولقد كان يعد نفسه خازناً للمؤمنين وفي ذلك يقول :  
ما من مسلم إلا له في هذا المال حق (٣) .

ولقد كان في التطبيق العملي للزكاة في عصر الخلافة الإسلامية ما يؤكد الأثر الفعال لها . فقد كان الخلفاء الراشدون حريصين على ألا يكون محتاج في الأرض إلا أنفقوا عليه . وقد اعتزم عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقوم برحلة إلى آفاق دولة الإسلام ومعه الأموال ينفق على المحتاجين ويعطيهم بعد التحرر عنهم (٤) .

كما أرسل وإلى الصدقات بأفريقيا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز يقول له :  
لم يبق فقير محتاج في أفريقيا ، وبيت مال الصدقات ممتلئ ، فأرسل إليه عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه يأمره بأن يسدد الديون عن المدينين ، فسدد ديون الناس حتى لم يبق مدين يستحق السداد . لم يسدد دينه ، ثم أرسل إلى الخليفة أيضاً أنه ما زال في بيت المال الكثير من الصدقات فأمره بأن يشتري العبيد ويعتقهم (٥) .

(١) سورة التوبة : آية ٦٠

(٢) سورة التوبة : آية ١٠٣

(٣) مختصر المنقح على كتاب الأم : للشافعي ج ٣ ص ٢٠٣

(٤) أستاذنا الدكتور الطهاوي : المرجع السابق ص ١٠٣

(٥) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٢٢٣

## المطلب الثاني

### الصدقات

المقصود بالصدقات في هذا البحث هو الإنفاق في سبيل الله وذلك غير الصدقة المفروضة بوصفها ركناً من أركان الإسلام وهي الزكاة .

#### ١ § — حكم الصدقات

الصدقة بمعنى الإنفاق واجبة عند لزومها ، لأنه يجب على كل مؤمن يرى مؤمناً في حال تستوجب المعونة أن يعينه سواء سأل أم لم يسأله .  
ولقد أمر الله تعالى وكذلك نبيه الكريم ببذل الصدقات والإنفاق في سبيل الله .  
يقول الله تعالى :

« إن ترضوا الله فرضاً حسناً يضاعفه لكم » (١) .  
« لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » (٢) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

« أطعموا الجائع وفكوا العاني » (٣) .

« أيما مسلم كسى مسلماً ثوباً على عرى كساه الله من خضر الجنة ، وأيما مسلم أطعم مسلماً على جوع أطعمه الله من ثمار الجنة وأيما مسلم سقى مسلماً على ظمأ سقاه الله عز وجل من الرحيق المختوم » (٤) .

« المسلم أنفق المسلم لا يظله ولا يسلبه » (٥) .

ويقول ابن حزم (٦) : « وإذا ترك المسلم أخاه الحائض فلم يسد جوعه خفد أسله » .

(١) سورة التفاين : آية ١٧

(٢) سورة آل عمران : آية ٩٢

(٣) البخاري ج ٧ ص ١٢٠

(٤) سنن الترمذي : كتاب صفة القيامة باب ٤١

(٥) البخاري ج ٣ ص ١٦٨

(٦) ابن حزم : المحلى : ج ٦ ص ١٥٦

والصدقة الواجبة هي ما زاد عن الحاجة . يقول الله تعالى .

« ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (١) .

ومصارف الصدقة متعددة وقد رتبها الشارع تفصيلاً فيقول تعالى :

« يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل » (٢) .

فلا صدقة ثوابها أياً كان مصرفها ، ولكن الثواب يتضاعف في التصديق على ذوي القربى يقول النبي صلى الله عليه وسلم (دينار أنفقته في سبيل الله ، ودينار أنفقته في رقية ودينار تصدقت به على مسكين ، ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجراً الذي أنفقته على أهلك) (٣) .

## ٢ § - هل في المال حق سوى الزكاة

يقرر الإسلام مسئولية الدولة عن كفالة الأفراد والوفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين . وقد أوضحنا أن من مصارف الزكاة هذا الواجب كما أن في أموال النىء والغنائم وفي الكفارات والنفقات باب لهذا الوفاء .

فإذا لم تف الزكوات وما في بيت مال المسلمين بحاجات الناس ولم تقم الصدقات المنشورة بسد هذا الواجب كان للدولة أن تفرض من الضرائب ما يسد هذا الواجب وما يقوم بحاجات الناس (٤) .

ومن المستقر في الفقه الإسلامى أن رعاية المصلحة العامة تقتضى أنه إذا خلا بيت المال أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفهم فلا إمام أن يوظف على الأثنياء ما يراه كافياً لهم في المال إلا أن يظهر مال في بيت المال أو يكون فيه ما يكتفى (٥) .

(١) سورة البقرة : آية ٢١٩

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٥

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٥ ص ٢٧٦ ، ٢٨٤

(٤) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٢٢٣

(٥) الفزائى : المستصحب ج ١ ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، الشاطبى . الاعتصام ج ٢ ص ٤٠٤

ولا تلجأ الدولة إلى الاستقراض إذ أن الاستقراض في الإلزامات إنما يكون حيث يرحى لبیت المال دخول ينتظر ، أما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل بحيث لا يفي فلا بد من جريان حكم التوظيف (١) .

وإذا ما رجعنا إلى تطبيقات ذلك في الدولة الإسلامية وجدنا فيما رواه عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق (٢) أن أهل الصفة كانوا قوماً فقراء يجتمعون في مكان بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم وكان يطعمهم من طعامه وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس ) (٣) .

وقال ( من كان له فضل زاد فليعده على من لازاد له ومن كان معه فضل ظهر فليعده على من لا ظهر له ) (٤) .

وهذا يقتضى وجوب إطعام الفقير على من كان يستطيع إطعامه ولا يجوز تركه عرضة للجوع (٥) .

ولما كان عام المجاعة في عهد عمر أرسل إلى ولاية الأمصار ليمدوه بالطعام والأموال فأرسل له كل وال ما استطاع إرساله . وكان يوزع الطعام على الناس بالسواء وبما أثر عنه في تلك المحنة قوله : لو امتدت المجاعة لوزعت كل جائع على بيت من بيوت المسلمين فإن الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم (٦) .

ومن أقواله في هذا الشأن : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على فقراء المجاهدين (٧) .

(١) الفلقشندى : صحح الأعشى ج ٤ ص ٦٥

(٢) البخارى كتاب الصلاة باب ٥٨ ، وكتاب مواقيت الصلاة باب ٤١

صحيح مسلم كتاب الأشربة حديث ١٧٦

(٣) البخارى ج ٥ ص ٣٨ ، ٣٩

(٤) مختصر مسلم : كتاب الضيافة ج ٢ ص ٤٣-٤٦ ، وذكره في الفتح الكبير

ج ٣ ص ٢٣١

(٥) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٢٥

(٦) د. مصطفى السباعي : اشتراكية الإسلام ص ١٧٦

(٧) ابن حزم : المحلى : ج ١ ص ١٥٨

وعلى ذلك فالصدقة واجبة في المال فضلا عن الزكاة ، كما أن فرض الدولة للضرائب إذا لم تق الزكاة والصدقات واجب عليها للقيام بواجباتها .

وقد روى ابن حزم (١) عن ابن عمر أنه قال: في مالك حق سوى الزكاة ثم قال: وصح عن الشعبي ومجاهد وطاوس وغيرهم كلهم يقولون : في المال حق سوى الزكاة . ثم أردف هذا بقوله : ما تعلم عن أحد منهم بخلاف هذا إلا عن الضحاك ابن مزاحم فإنه قال : نسخت الزكاة كل حق في المال . ثم أعرب ابن حزم عن رأيه في الضحاك فقال : وما رواية الضحاك بحجة فكيف برأيه ؟

وكما سبق أن أوضحنا . فقد حدد ابن حزم مستوى الكفاية للأفراد الذي تلتزم الدولة بكفالاته لهم والذي يحق لها من أجله أن تتخطى حدود الزكاة المفروضة فتفرض الضرائب وتجبها للإئناق في هذا السبيل . بأن يقام لهم :

— بما يآكلون من القوت الذي لا بد منه .

— ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك .

— ويمكن يكتنهم من المطر والصيف والشمس وحيون المارة .

## المطلب الثالث

### الوقف

الوقف — لغة — الحبس وهو مصدر وقف أى حبس ومنه الموقف لحبس الناس فيه للحساب . كما تقول وقفت عن السير إذا منعت نفسك عنه . ومنه الاطلاع تقول : وقف على المعنى أى اطلع عليه ، ووقفته على ذنبه أى أطلمته عليه (٢) .

ومعناه شرعاً حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على جهة من جهات البر في الحال أو المآل (٣) .

(٥) ابن حزم . المرجع السابق ص ١٥٨

(١) المختار : مادة وقف .

(٢) وذلك عند أبي حنيفة . ابن عابدين : حاشية رد المختار ج ٣ ص ٤٩٣

ويعرفه آخرون بأنه حبس العين على حكم ملك الله تعالى والتصدق بالمنفعة على جهة من جهات البر ابتداء أو انتهاء (١).

والفقهاء متفقون على أن الوقف مستحب شرعاً ولكنهم اختلفوا في لزوم الوقف بعد صدوره فاستند القائلون بعدم لزومه (٢) إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا حبس عن فرائض الله (٣) ) . ووجه الدلالة أن القول بلزوم الوقف وخروج العين الموقوفة من ملك الواقف يترتب عليه حبس المال عن الورثة ومنعهم من أن يأخذوا فرائضهم التي فرضها الله لهم فيكون منهيأ عنه . والقول بعدم لزومه يتفق مع آيات المواريث ولا حبس فيه فيكون هو المشروع (٤) واستند القائلون بلزومه إلى ما روى عن عمر بن الخطاب من أنه جاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : أصبحت أرضاً بخير لم أصب مالا قط أنفس منها عندي فما تأمرني به ؟ فقال صلى الله عليه وسلم ( إن شئت حبست أصلها وتصدقت بشرها ) (٥) فتصدق بها عمر أئمتها لاتباع ولا قوهب ولا تورث . وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويعطم غير متمول (٦) .

والرأى الراجح هو قول صاحبين لزوم الوقف ولمن أراد الاستزادة من أدلة كل فريق وحججه وأسائده أن يرجع إلى كتب الفقه .

والوقف هو أحد المؤسسات التي أقامتها الدولة الإسلامية لكفالة الفقراء . وهو نوعان : أهلي وخيري .

فالوقف الأهلي يقصد به تأمين التكافل الاجتماعي لأقرباء الواقف وذريته

(١) وذلك عند المرحبين ومالك والشافعي . ابن نجيم : البحر - ٥ ص ٢٠٩ ، شرح البابي للموطأ ج ٦ ص ١٢٢ ، الشافعي : الأم ج ٣ ص ٢٨١

(٢) وذلك رأى الإمام أبي حنيفة .

(٣) مسند المارقطنى ج ٢ ص ٤٥٤

(٤) د. محمد مصطفى عيسى محاضرات في الوقف والوصية سنة ١٩٥٦ ص ٩

(٥) أخرجه السفة كما جاء في نصب الراية ج ٣ ص ٤٧٦

(٦) الشافعي : الأم ج ٣ ص ٢٨٠ ( ط الشعب ) .



وذلك احتفاظاً لهم بقدر مناسب من العيش طويلاً حياتهم . بحيث يؤول ما يدره .  
بعدم إلى جهة خير لا تنقطع كالفقراء والمؤسسات الاجتماعية .

والوقف الخيري يكون لتمويل التكافل الاجتماعي لكل جهات البر والخير وهي  
متمهدة لا تدخل تحت حصر ويحددها الوقف في شروطه .

وقد كان في واقع المجتمع الإسلامي أوقاف لكفالة الأيتام والقطاع والمجزة  
والصبيان والمقدين .

كما وجدت أوقاف على المساجد والمدارس والمستشفيات والمقارن والتكيا  
والسقايات والمقابر .

وأوقفت أعيان على القرص الحسن والأشجار المثمرة ولتزويج الشباب  
والفتيات ونهر الأضاحي في عيد الأضحى وتوزيعها على الفقراء في رمضان  
وكذلك أوقفت أموال على إعداد السلاح والخيول للجهاد وتجهيز المقاتلين بالمال  
وغيره وإصلاح الجسور والطرق العامة .

والوقف إجراء اختياري للفرد يعكس الزكاة فهي فريضة واجبة وبمكس  
الصدقة إذ تصبح واجبة عند لزومها .

تلك هي ركائز كفالة العيش الكريم في النظام الإسلامي تؤمن بها الدولة حياة  
المحتاجين وتكفل بها معيشة المعوزين .

## الفصل الثالث الحرية الاقتصادية

يقتضى الحديث عن الحرية الاقتصادية معالجة الحريات التي تتعلق بشئون المال والاقتصاد .

ففي مبحث أول نتحدث عن حق الملكية وذلك يشمل تعريف الملكية والنصوص الواردة بشأنها وأنواع الملكية وحرية التملك والقيود التي ترد عليها وحق الدولة في تنظيمها .

ونتحدث في المبحث الثاني عن التجارة في الإسلام وشروطها وحق الأفراد في ممارستها وقابليتها للتنظيم .

### المبحث الأول الملكية

نتحدث في هذا المبحث عن الملكية بنوعها .  
ويمكن تقسيم الملكية إلى نوعين وذلك تبعاً للوظيفة التي تؤديها (١) :

#### ( ١ ) فتكون الملكية فردية :

إذا كان الانتفاع بآثارها لشخص من الأشخاص على وجه الاختصاص والتميز سواء أكانت الملكية متميزة أو شائعة في ملك غيره من الأشخاص .

---

(١) الشيخ علي الحنيف: الملكية الفردية وحدودها في الإسلام من بحوث المؤتمر الأول  
المجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ١٠٩  
الشيخ محمد أبو زهرة : في المجمع الإسلامي ص ٢٦  
الشيخ محمد علي الساميس : ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الإسلام . من بحوث  
المؤتمر الأول للمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ١٩٨

## ٢ - وتكون الملكية للجماعة :

إذا كان الانتفاع بآثارها مقرر للجماعة على أن يكون انتفاع الفرد باهتباره  
حضوراً في الجماعة دون أن يكون له اختصاص به .

## النصوص المتعلقة بالملكية :

### ١ - النصوص الواردة في القرآن الكريم :

- قل لمن مافي السموات والأرض قل لله (١) .
- ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض (٢) .
- وإذا قال ربك لللائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها  
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم  
مما لا تعلمون (٣) .
- وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (٤) .
- واهلوا أنما غنمتم من شيء فإن الله خمسة والرسول ولذوى القربى  
هو اليتامى والمساكين (٥) .
- ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذوى القربى  
هو اليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم (٦) .
- هو الذي خلق لكم مافي الأرض جميعاً (٧) .
- وآتوهم من مال الله الذي آتاكم (٨) .

(١) سورة الأنعام : آية ١٢

(٢) سورة البقرة : آية ١٠٧

(٣) سورة البقرة : آية ٣٠

(٤) سورة الحديد : آية ٧

(٥) سورة الأهل : آية ٤٠

(٦) سورة الحشر : آية ٧

(٧) سورة البقرة : آية ٢٩

(٨) سورة النور : آية ٣٣

— ٥٠٩ —

— ولا تقنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لَكُمْ قِيَامًا (١) .  
— يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا  
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (٢) .

— قُلْ مِنْ حَرَمِ زِينَةِ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (٣) .  
— وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ (٤) .  
٢ — من السنة :

— لَأَحْمِي إِلَّا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (٥) .  
— الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ : فِي الْمَاءِ وَالْكَلْبِ وَالنَّارِ (٦) .  
— مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعَرَقٍ ظَالِمٌ حَقٌّ (٧) .  
— لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَتَاعِ أَخِيهِ لَاعِبًا وَلَا جَادًا فَإِنْ أَخَذَهُ فَيُرْدهُ  
عَلَيْهِ (٨) .

— كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ : دَمُهُ وَعَرَضُهُ وَمَالُهُ (٩) .  
— وَقَدْ رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ غَنَائِمَ خَيْبَرَ نِصْفَيْنِ جَعَلَ أَحَدَهُمَا  
لِلنَّوَائِبِ وَالْوَفُودِ الَّتِي تَعُدُّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ وَجَعَلَ  
النِّصْفَ الْآخَرَ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ (١٠) .

— كَمَا حَمَى (١١) النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّقِيعَ (١٢) لِخَيْلِ الْمُسْلِمِينَ .

- 
- ( ١ ) سورة النساء : آية ٥  
( ٢ ) سورة النساء : آية ٢٩  
( ٣ ) سورة الأعراف : آية ٣٧  
( ٤ ) سورة المائدة : آية ٣٨  
( ٥ ) البخاري ج ٣ ص ١٤٨  
( ٦ ) مختصر سنن أبي داود للمتذري رقم ٥٠  
( ٧ ) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٦٩ البخاري ج ٣ ص ١٣٩ ، ١٤٠  
( ٨ ) رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ ، الشُّوكَانِيُّ : نِيلُ الْأَوْطَارِ ج ٥ ص ٣٥٥  
( ٩ ) سنن ابن ماجه : ج ٢ كتاب الفتن : ص ١٢٩٧  
( ١٠ ) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٣ ، ٤ ص ٣٣٧  
( ١١ ) أبو هيب : الأحوال ص ٤١٧  
( ١٢ ) النقيع : موضع قرب المدينة

— تدل الآثار على أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل لكل غازٍ من شهد فتح ملنكية خاصة فيما شهد فتحه من الأرض .  
وباستقراء هذه النصوص نجد أن الإسلام يبيح ملكية الأفراد بقوله صلى الله عليه وسلم ( من أحتا أرضاً ميتة فهي له ) دلالة على إقرار الملكية الخاصة لمن يحمي الأرض بعد أن كانت مواتاً لا مالك له .  
وصنيع النبي صلى الله عليه وسلم بأرض خيبر وتخصيصه نصفها لينفق منها في مصالح المسلمين عامة — وذلك فيما ينزل بالمسلمين من الوفود والأحداث — إقرار للملكية الجماعية للأرض .  
وفي الآيات السابقة من نسبة المال مرة إلى جماعة المسلمين ومرة أخرى إلى الأفراد إقرار لكل من نوعي الملكية .  
وسنتحدث عن كل منها بشيء من البيان .

## المطلب الأول

### ملكية الأفراد

ملكية الأفراد للأموال في الإسلام ثابتة سواء أكانت عقاراً أو منقولاً إذا كان اكتسابها بطريق شرعي (١) فهي بما هو معلوم من الدين بالضرورة .  
فقد أباح الإسلام التملك ودعا إلى تحصيل المال من أبواب الحلال وكفل للأفراد حرية التصرف والتعامل فيما يملكون سواء أكان ذلك بالبيع أو الهبة أو الوصية أو غير ذلك من التصرفات التي اعتبار حقوق الآخرين وعدم الإضرار بهم (٢)

(١) الإمام الشافعي الأم ج ٣ ص ٣٦٤ وما بعدها ، المبرخسي : شرح السير الكبير

ج ٤ ص ٣٨

القرافي : الفروق ج ٣ ص ٢٣٦ — ٢٣٨ ، تفسير المنار ج ١١ ص ٣١  
أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الإسلامي ص ٢١ وما بعدها الشيخ علي الخفيف : الملكية بحث من بحوث المؤتمر الأول لجميع البحوث الإسلامية ص ١١١-١١٠  
(٢) د. علي عبد الواحد وافي : التكامل الاقتصادي في الإسلام من بحوث المؤتمر السادس لجميع البحوث الإسلامية .

كما كفل لهذا المال الحماية والصيانة والاستقرار والنماء وشرع الحدود والتعازير على المعتدين عليه .

وقد استند كثير من العلماء في تقرير ملكية الأفراد إلى قول الله تعالى : هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً (١) .

إذ فيها دلالة على أن جميع ما فى الأرض وما هو على ظهرها تنصرف منافعه وثمراته للإنسان فالإنتفاع به مباح له فيما يسد حاجته وتقوم به حياته فى حدود العدالة ومقتضيات الاجتماع واستدلوا من ذلك على أن الأصل فى الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على الخطر (٢) .

كما ورد فى الكتاب الكريم والسنة المطهرة نصوص كثيرة تؤيد الملكية الخاصة (٣) .

(١) سورة البقرة : آية ٢٩

(٢) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٢ ص ٤٣٨

(٣) ومن الآيات التى تنسب المال للأفراد قول الله تعالى :

— فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأغل ثمرات ( سورة الكهف :

آية ٣٤ ) .

— إن ترن أنا أقل منك مالا وولداً ، فمسى ربه أن يؤثرتين خيراً من جنتك ( سورة

الكهف : آية ٣٩ ، ٤٠ ) .

— ما أغنى عني ماليه هلك عني سلطانيه ( سورة الحاقة : آية ٢٨ ، ٢٩ ) .

— ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً ( سورة المدثر : آية ١١ ، ١٢ ) .

— ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا وعدده ( سورة الهمزة : آية ١ ، ٢ ) .

— عئل بعد ذلك ذنبم أن كان ذا مال وبنين ( سورة القلم : آية ١٣ ، ١٤ ) .

— يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وفروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا

فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون

» ( سورة البقرة : آية ٢٧٨ ) .

كما دعا القرآن الأفراد إلى حماية أموالهم والدفاع عنها وتقرير العقوبات على من يمتدئ

على الملك :

— إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وهم يصلون

سميراً ( سورة النساء : آية ١٠ ) ، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا

من الله

## §١ - تعريف ملكية الأفراد

يعرف الفقه التقليدي<sup>(١)</sup> الملكية بأنها سلطة تمكن صاحبها من استعمال الشيء والإفادة منه بجميع الفوائد التي يمكن الحصول عليها على نحو مؤبد ومقصود على المالك .

وفي رأى آخر<sup>(٢)</sup> أن حق الملكية يعطى صاحبه سلطة على الشيء تجعل له فيه ولاية ومكنة وتحوله جميع وجوه الاستعمال والانتفاع والاستهلاك مالم يلزم من ذلك ضرر بالغير .

ويقرر آخرون<sup>(٣)</sup> أن الملكية حق يخضع شيئاً مادياً معيناً لتسلط شخص معين تسلطاً حاجزاً ومائماً لكل تسلط مماثل من قبل الآخرين .

ويعرفه غيرهم<sup>(٤)</sup> بأنه الحق في الانتفاع بالمسال المملوك على وجه التأييد والتصرف فيه بطريقة مطلقة دون من عداه من الناس .

كما عرفه الشرعيون بتعاريف لم تخرج عن هذا المعنى فعرفه الكمال بن الهمام<sup>(٥)</sup> بأنه القدرة على التصرف ابتداءً إلا لمانع .

وعرفه القرافي<sup>(٦)</sup> بأنه حكم شرعى قدر وجوده في عين أو في منفعة يقتضى تمكين من أضيف إليه من الأشخاص من انتفاعه بالعين أو بالمنفعة أو الاعتياض عنها مالم يوجد مانع من ذلك .

ومن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم :

- لا يجل لأحد أن يأخذ شيئاً من متاع أخيه بغير رضا نفسه .
- من فتن دون ماله فهو شهيد .
- ألا لأن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم، هذا حتى تلقوا ربكم لو سألكم عن أعمالكم ( من خطبة الوداع ) .
- (١) محاضرات في القانون المدنى الفرنسى ج ١ ص ٢٩٣
- (٢) د. الناهى الأستاذ بكلية حقوق بغداد . القانون المدنى الفرنسى .
- (٣) د. حسن كيرة : حق الملكية ص ١٦٣
- (٤) د. محمد صالح : أصول الاقتصاد .
- (٥) فتح القدير : أول كتاب البيع .
- (٦) القرافي : الفروق . الفرق ١٨٠ ج ٢ ص ٢٠٨

وعرفه صدر الشريعة (١) بأنه اتصال شرعى بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقاً تصرفه فيه وحاجزاً عن تصرف الغير .

ومن الفقهاء المعاصرين يعرفه الأستاذ الشينخ على الخفيف بأنه مصلحة مستحقة شرعاً (٢) .

ويعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه اختصاص حاجز شرعاً يسوع لصاحبه التصرف إلا للمانع (٣) .

ويعرفه الدكتور محمد يوسف موسى بأنه حيازة الشيء متى كان الحائز قادراً وحده على التصرف فيه والانتفاع به عند عدم المانع الشرعى (٤) .

والواضح من تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية لحق الملكية أنه يستدرك السلطة المخولة للمالك فيحدها بعدم وجود مانع من ذلك .

ذلك أن الملكية في الإسلام شرعت لإشباع حاجات الناس المشروعة والحصول على ما ينفع الناس في معاشهم دون أن يكون في ذلك إضرار بالغير أو انحراف بالملكية عما شرعت له من أغراض .

وتحقيقاً لهذا القيد أحاط الإسلام الملكية بضوابط وقيود تستهدف هذا المعنى وتضمن أن يستطيع المالك الانتفاع بملكه وثمرة جهوده دون الإضرار بغيره .

وكان الإسلام في ذلك وسطاً بين المذاهب المختلفة .

فمع بغض الإسلام للملكية الفردية المطلقة التي لا تأبه إلا للمباديات ولا تعرف الروحانيات وتستبيح دماء الفقراء فإنه في نفس الوقت لا يسير مع النظم التي تقضى بالإعدام على ملكية الأفراد فتقتل فيهم روح التنافس والعمل وهما عماد الحياة .

(١) شرح الوفاية لصدر الفريمة .

(٢) الأستاذ الشينخ على الخفيف : الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالمشرائع الوضعية ج ١ ص ١٨ وما بعدها .

(٣) الأستاذ مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام سنة ١٩٥٢ ص ١٥٢

(٤) الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامى سنة ١٩٥٢ ص ١٦٥

(٣٣ - الحريات)



لذلك مزج الإسلام بين إقرار الملكية الخاصة للأفراد وصالح الجماعة حيث جعلهما مرتبطين ارتباطاً حيوياً لكفالة صالح هؤلاء وأولئك .

## § ٢ — حكمة تقرير ملكية الأفراد

إن المال في نظر الإسلام ضروري للحياة البشرية ودعامة وجود المجتمع وبه قيامه ، وبه حياة الإنسان وبقاؤه . وإن سعى الإنسان إلى تحصيله واقتنائه إنما هو بحكم فطرته وغريزته لأن فيه رزقه وسد حاجته . والحصول عليه واجب تجنباً للهلكة وبعداً عن الفناء (١) .

كما أن المسؤولية الفردية تجعل الفرد أهلاً للتملك والتعاقد . ومن هنا كان إقرار الشريعة للملكية الفردية كحقيقة ثابتة ، ومعلومة من الدين بالضرورة وكقاعدة أساسية في النظام الاقتصادي الإسلامي ، وفي ذلك مايسير الفطرة الإنسانية وأنه وسيلة لإذكاء الحافز الذاتي للفرد وتنشيط مواهبه وملكاته للعمل لصالحه وصالح المجتمع (٢) ليكون ذلك عاملاً إلى إزدهار المجتمع ، وتجنب الهلكة . والامر بتجنب الهلاك أمر بما يجتنب به ولا طريق إلى تجنبه في مجال العيش إلا بالملكية الفردية . فكان ذلك أمراً بها في هذا النطاق ، أى في سبيل المحافظة على الحياة وضرورتها .

وعلى ذلك تكون الملكية واجباً بقدر ما يدفع به الضرر وذلك مايعرف في الإسلام بمراعاة الضروريات ووجوب المحافظة عليها ، وذلك لأن الوسيلة إلى الواجب تعد واجبة بوجوبه أما الوسيلة إلى غيره فلها حكم ما تفضي إليه من مندوب ومكروه ومحرم (٣) وعلى ذلك تكون الملكية الفردية بالنظر إلى ذلك

(١) الأستاذ الشيخ علي الحقيف : الفكر النعمري الإسلامي . من بحوث المؤتمر السادس لجمع البحوث الإسلامية ص ١١٧

(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : مقال بمجلة رسالة الإسلام عدد ١٠ لسنة ١١

(٣) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ١٨١ - ١٩٢

مما يمتد به الأحكام الشرعية وهي الوجوب والدب والإباحة والكراهة والتحريم ذلك بحسب ما تفضى إليه من ذلك شأن كل مباح يفضى إلى شيء من ذلك (١) .

### § ٣ - الأموال التي ترد عليها الملكية الفردية

يقسم فقهاء الشريعة (٢) الأموال من حيث قابليتها للتملك ثلاثة أقسام :

١ - مالا يجوز تملكه ولا تملكه للأفراد والجماعات وهو ما خصص للمنافع العامة مادام مخصصاً لذلك فلا يثبت فيه لأحد ملك خاص ، وإنما يعد ملكاً لمجموع الناس فكان مالا تعلق به حق الناس جميعاً وذلك كالمساجد والحصون والأبنار والطرق العامة .

٢ - مالا يقبل التملك إلا عند وجود المسوغ الشرعى لذلك كالأعيان الموقوفة والمعار المملوك لبيت المال فلا يجوز تملك شيء من ذلك لشخص من الأشخاص إلا بمسوغ من المسوغات الشرعية .

٣ - ما يقبل التملك والتملك بلا شرط إلا القواعد التي وضعها الفقه الإسلامى وهو ما عدا القسمين السابقين ، وهذا القسم هو الأصل لأن المال بطبيعته قابل للتملك والتملك إلا إذا عرض له من يخرججه عن طبيعة التعامل إذ التملك والتملك نتيجتان طبيعيتان لإحراز المال .

(١) الأستاذ الشيخ على الحقيف : الملكية من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث

الإسلامية ص ١١٨

(٢) انظر في هذه التقسيمات نهاية المحتاج ج ٦ ص ٨٧

ابن عابدين : حاشية رد المختار ج ٥ ص ٤٠٠

الأستاذ الشيخ على الحقيف : الملكية في الشريعة الإسلامية ج ١ ص ٦٧ وما بعدها .

أستاذنا الشيخ محمد أبو رهرة : في المجتمع الإسلامى ص ٧٦

د محمد سلام مذكور تاريخ الفهرج الإسلامى ومصادره ونظراته للأموال والعقود

والملكية من حيث محلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام (١) :

(١) ملكية الرقبة والمنفعة وهي ما تسمى حديثاً بالملكية النامة .

(٢) ملكية الرقبة فقط وهي ما اقتضرت فيها الملكية على العين ولم تتناول منافعها كالعين التي أوصى مالکها بمنافعها لشخص من الأشخاص بعد وفاة الموصى فإن وريثة الموصى لا يملكون عند وفاته إلا رقبته فقط تملكوها بالوراثة أما منافعها فهي ملك للموصى له بمقتضى الوصية .

(٣) ملكية المنفعة فقط وهي ما اقتضرت فيها الملكية على المنفعة دون الرقبة كما في حالة الموصى له بالمنافع فيتملك منفعة العين الموصى له بمنافعها وكذلك المستأجر لمنافع العين المستأجرة ، وملك المستحق في الوقف لمنافع العين الموقوفة عليه

والنوعان الأخيران يسميان ملكية ناقصة .

وإذا نظرنا إلى الملكية وجدنا أنها ما تقررت للأفراد إلا لتحقيق مصلحة لصاحبها ومصلحة للمجتمع ، فإذا ما نتج عنها ضرر لهذا أو لذلك وجب الموازنة بين المصلحة المستمدة والضرر الناشئ عنها ، فإذا رجحت مصلحة صاحب الحق ثبت حقه ، وإن رجحت مضرة غيره قيد حقه بما يمنع الضرر ، ولذلك أقامت الشريعة الإسلامية من الجماعة رقيباً على تصرفات الفرد حتى في خالص حقه (٢) بل فرضت عليها القيام بهذا الواجب رعاية لحقه من عبث الأنانية الفردية وبين ذلك فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أن (مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة . . . الحديث) .

والذي نلاحظه (٣) أن من أرادوا خرق السفينة يتصرفون في خالص حقهم

(١) الشيخ محمد علي السائس : ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الإسلام . من بحوث المؤتمر الأول لجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ١٩٨

— الشيخ علي الحقيف : الملكية في الشريعة الإسلامية ص ٦٣

(٢) د. فتحي الدربني : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص ٧٥ ، ٧٦

(٣) والملاحظة للدكتور فتحي الدربني ، المرجع السابق ص ٧٦ وما بعدها .

وأنفسهم كما أنهم لم يقصدوا الإضرار بالغير فهم يقولون ( ولم نؤذ من فوقنا )  
إلا أنه نظراً لأن تصرفهم في حقهم هذا وفي خالص نصيبهم لا بد أن يفضى إلى  
الإضرار بمن في السفينة جميعاً ووجب تقييد حقهم وقاية للجماعة من نتيجة هذا  
التصرف ذلك أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية عند التعارض (١)  
كما هو المقرر في الشريعة، ولو لحق الفرد من جراء ذلك ضرر لأنه يجبر بالتعويض  
ولأن في رعاية المصلحة العامة وتقديمها رعاية للمصلحة الخاصة ضمناً كما أشار الحديث  
إلى ذلك بقوله ( نجوا جميعاً ) .

لذلك وضع الإسلام قيوداً على الملكية منماً من تعارض المصالح وتحقيقاً  
للفائدة المشتركة وذلك على النحو الآتي :

١ - اعتبر الإسلام إحياء الأرض الموات (٢) من أسباب ملكيتها تحقيقاً  
لعمارة البلاد وتوسيع الأرض المزروعة وتشجيعاً للعمل إلا أنه اشترط إحياء  
الأرض خلال ثلاث سنوات وعلى ذلك يتعين على من احتاز أرضاً مواتاً أن يسمرها  
بالزراعة خلال هذه المدة فإذا مضت دون تعمير عادت الأرض مواتاً كما كانت  
وللإمام أن يقطعها شخصاً آخر وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ( ليس  
للمتجر بعد ثلاث سنين حق ) (٣) وهذا قيد على حق المالك في الإبقاء على أرضه  
كما يشاء وإجبار له على زراعتها خلال مدة معقولة رعاية للمصلحة العامة .

٢ - منع الإسلام صاحب حق الملك من إساءة استعمال حقه وذلك بأن  
يأبى على جاره أن ينتفع بمقاره بما جرى به عرف الناس من غير ضرر به .  
وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم :

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣٥٠

(٢) الأرض الموات هي أرض خارج البلاد لم تكن ملكاً لأحد ولا حقاً له خامساً  
وملكها ثبت عند أبي حنيفة بالإحياء بإذن الإمام لقول النبي الكريم ( يسر الله ولا  
يسر الناس ) . لأن الموات غنيمة فلا بد للاختصاص بها من إذن الإمام . ما عند  
الصاحبين فثبت بنفس الإحياء وأذن الإمام ليس بشرط

(٣) السكاسي : البدائع ج ٦ : كتاب الأضحية ص ١١٢

( لا يمنع جار جاره أن يفرز خشبة في جدار ) (١) .

٣ - منع الإسلام المالك من أن يسيء استعمال حقوقه فيما يملك فيجاوز فيها الاستعمال المشروع تجاوزاً يضر بغيره أو يكون من نتائج استعماله ضرر ظاهر بغيره . حين يكون له من ذلك منجاة وسعة . إذا لم يكن استعماله لحقه بالامر الضروري له الذي ليس منه بد في سبيل مصلحة مشروعة مطلوبة له في تركها ضرر يفوق ما يلحق الغير من ضرر . وذلك من باب قاعدة ( الضرر الاشد يزال بالاخف ) (٢) .

٤ - وكذلك قيد الإسلام حق المالك في بيع ملكه بأن تكون أولوية الشراء للشريك والجار وهو حق الشفعة (٣) .

فمن جابر (٤) أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم أو حائط فلا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإن باعه ولم يؤذنه فهو أحق به .

٥ - قيد الإسلام أيضاً حق المالك في التصرف في ملكه تصرفاً مضافاً إلى ما بدوفاته ولذلك شرع الميراث ولم يحز الوصية فيما يجاوز الثلث .

(١) ومن ذلك قضاء عمر للضحاك بن خليفة الأنصاري بإمداد الخليج في أرض محمد ابن مسلمة وذلك حين أراد الضحاك أن يشرع خليجاً من الربيص ( واد بالمدينة ) إلى أرضه . لتروى منه فلم يقدر إلا أن يعمد في أرض محمد بن مسلمة فأبى عليه محمد ذلك فقال له الضحاك لم تمنني وهو لك منفعة تشرب منه أولاً وآخرأ ولا يضررك فأصر على ما به فرفع الضحاك أمره إلى عمر رضي الله عنه فدعا محمد بن مسلمة فسكاه وأمره أن يخل سبيل ابن عمه يمرر الماء فأبى فقال له عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لا يضررك . فقال محمد : لا والله فقال عمر : والله ليرن ولو على بطنك وأمر عمر الضحاك أن يمر به ففعل ( الإمام مالك . الموطأ ج ٦ ص ٤٧ ، ويحيى بن آدم : الخراج ص ١١١ ) .

(٢) فقد روى أبو داود في سننه أن سمرة بن جندب كان له عذق من نخل في حائط رجل من الأنصار ومع الرجل أهله ، وكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به وشق عليه فطالب إليه أن يناقله فأبى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى فقال : حبه له والله والله في الجنة فأبى فقال : أنت مضار وقال النبي للأنصاري ( اذهب فاقطع نخله ) .

(٣) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٨٠ - ٢٨٤ ، السكاساني : البدائع

ج ٥ ص ٤

(٤) رواء مسلم والنسائي وأبو داود : البخاري ج ٣ ص ١٠٤

٦ — قيد الإسلام حقوق مالك العقار بصفة وق الارتفاق التي لجيرانه وذلك منعاً للتعسف في استعمال الحق، وإزالة الضرر الواقع عليهم . يقول سحنون: أرايت إن كان لي عرصة إلى جانب دور قوم فأردت أن أحدث في تلك العرصة حتماً أو فرناً أو موضعاً لرحى . فأبى على الجيران أن يكون لهم أن يمنعوني في قول مالك؟ قال: إن كان يحدث ضرراً على الجيران من الدخان وما أشبه فلم أن يمنعوك من ذلك لأن مالك قال يمنع من ضرر جاره (١) .

٧ — قيد الإسلام التصرف في الأراضى الموقوفة والوقف هو حبس العين هن تملكها لأحد من العباد وصرف منفعتها لمن أراد الواقف فيكون له ملك المنفعة دون التصرف في الرقبة (٢) .

٨ — ألحق الإسلام بالعقار حقوق ارتفاق عليه كحق الشرب وحق المرور وحق المسيل (٣) .

#### ٥ § — اخراج الملك جبراً عن صاحبه

— الاصل في انتقال الملكية هو توافق الرضا فليس لإنسان أن يأخذ شيئاً من آخر بغير رضاه وإن كان محتاجاً إليه بخلاف الطعام (٤) .

يقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم (٥) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه ) (٦) .

— إلا أن الإسلام أباح نزوع الملك جبراً عن صاحبه بغير رضاه في سبيل المصلحة لجماعة المسلمين ولدفع الأذى عن الآخرين متى كانت المنفعة التي تعود على

(١) سحنون المتوفى ٢٤٠ هـ - ٨٥٤ م المدونة في فقه الامام مالك ج ١٤ ص ٢٣٥

(٢) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٦ ص ١٨ ، الكاساني : البدائع ج ٦ ص ٢١٨

(٣) الحقيف : الملكية في الشريعة الاسلامية ج ١ ص ١٣٩ وما بعدها .

(٤) المرحومي : شرح المسبر الكبير ج ٣ ص ٤٣ ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٤٧

الشافعي : الأم ج ٣ ص ٢١٨ باب الفص .

(٥) سورة النساء : آية ٢٩

(٥) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٥٥

المالك من بقاء العين في ملكه أقل من الضرر الذي ينال غيره بهذا البقاء (١) إذ أجاز الشارع نزع الملكية الخاصة في ظروف معينة المصلحة العامة التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا بها (٢) ولذلك وصف الأصوليون طبيعة الحق الفردى في الفقه الإسلامى بأنه حق مشترك وليس فردياً خالصاً . ذلك أن الصالح العام مراعى في كل حق فردى . وهو ما عبر عنه الشاطبى ( بحق الله ) إذ يقول : وأيضاً ففي العادات — وهى الحقوق والمعاملات — حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ، لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً ولا خيرة فيه للمبد فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير (٣) والاصل في ذلك ترجيح منفعة الكافة على منفعة الآحاد ولأنه لا يترتب على الأخذ من المالك كبير ضرر به لأنه يعوض بالقيمة . والقيمة تقدر بمعرفة أهل الخبرة العدول .

وقد اعتبر بعض الفقهاء من المنافع العامة توسيع المساجد حتى لا تضيق بالناس فإذا ضاق المسجد على الناس وبجواره أرض لرجل تؤخذ بالقيمة كرهاً (٤) وهذا من الإكراه الجائز (٥) . وأقدم مثال لذلك هو توسيع المسجد الحرام .

ولا يجوز أن يؤخذ ملك لافسان بلا عوض لمصلحة عامة بل يجب تعويضه من بيت مال المسلمين فإن لم يكن فيه ما يقوم بذلك كان لولى الأمر أن يفرض

(١) الشاطبى : الموافقات ج ٢ ص ٣٥٠

(٢) الشاطبى : الاعتصام ج ٣ ص ١٢١-١٢٢ : الشيخ على الخفيف كتاب الملكية ج ١ ص ٨٩ ، وقد حدث أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن نزع ملكية بس دور الصباية التي تحيط بالمسجد الحرام . بمكة : من كل جانب عدا فتحات يدخل منها الناس إليه وهدمت فملا وألحقت بالحرم المسكى اتوسعته وكان ذلك نظير عرض هو قيمة المقار أودع للمنتفعين بخزانة الكعبة وقال لهم عمر : إنما نزلتم على الكعبة وهذا فناؤها ولم تنزل الكعبة عليكم . ثم تكرر هذا في عهد عثمان أيضاً فنزع دور المنتفعين قهراً وأودع قيمتها لهم في خزانة بيت المال وبهذا الفعل تتحقق المصلحة العامة ولا يظلم الفرد لأنه يأخذ عوضاً عن ملكه من بيت المال .

(٣) الشاطبى : الموافقات ج ٢ ص ٣٢٢

(٤) الزيلعى : حاشية أبو السعود . أنظر أبو زهرة . الملكية ونظرية المقدر فى الصريعة الإسلامية ص ١٤٣

(٥) الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم : المعاملات المالية .

على القادرين من الوظائف المالية ما يفوق حاجة الدولة ويدفع ما نزل بها  
بالقسط المستقيم فيعم بذلك جميع القادرين كلا بقسطه ولا يقصره على بعضهم  
وبذلك يشترك فيها كل قادر (١)

— ولولى الأمر أن يتخذ ما يراه لازماً لتحقيق نوازن المجتمع بحيث  
لا تكون الملكية الفردية ضارة بالصالح الجماعة ؛ فحرية الملك في الشريعة الإسلامية  
محددة بعدم الإضرار بالغير وبالصالح العام فإذا التزمها الفرد فليس لأحد أن  
ينزعها من يد صاحبها (٢) . يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا يحل مال امرئ  
مسلم إلا بطيب نفسه ) (٣) أما إذا اتخذت الملكية الفردية دوراً عدوئياً بحيث  
أخلت بالتوازن الاقتصادي في المجتمع ، فإن الإسلام يقف في وجه هذه الملكية .  
ذلك أن قيام الملكية الخاصة مرتبط بالصالح العام وأن أى إجراء تستلزمه  
المصلحة العامة بالاستيلاء على الملكية الخاصة ليست إلا " من قبيل استرداد حق الله  
تماماً إذ هو تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما (٤) .

ويبرز بعض الفقهاء انتزاع الملكية الخاصة أو تحديدها إذا كانت تؤدي إلى  
ظلم الشعب أو فئة منه بأن ذلك يعتبر من قبيل الاستصلاح الذي تفعله الدولة في  
نطاق السياسة الشرعية وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة للناس (٥) ،  
وأساس ذلك ما يقرره الفقهاء من أن تدخل الدولة في ذلك إنما منسطة  
رفع الضرر .

فإذا كان الضرر الذي يقع على الغير مساوياً للضرر المؤكد الذي يقع على

(١) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المحتمم الاسلامي ص ٣٩

(٢) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٥١

(٣) ابن قيمية : المحاسة ص ٥٥ ، الشوكاني : نيل الأوطار ص ٥٥ -

رواء الدارقطني .

(٤) ابن قيمية : السياسة الشرعية ص ٢٦

د . علي عبد الواحد وافي : التكامل الاقتصادي في الإسلام . من بحوث المؤتمر

السادس لمجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٣٩١ هـ ص ١٤٤

(٥) ابن القيم : الطرغ الحكيمة ص ١٣



صاحب حق الملك فللفقهاء<sup>(١)</sup> رأى فاصل في هذا الأمر . فإذا استعمل المالك حقه بطريقة تعتمد فيها الإضرار بغيره وهو يستطيع استعمال ماله بطريقة لا يتضرر منها ، منع من ذلك لأن الإسلام يوجب عليه أن وفق بين مصلحته ورفع الضرر عن غيره ولأن في عمله تعمداً بالأذى وهو منهي عنه .

أما إذا كان لا يستطيع تفادي الضرر . فإذا كان الضرر ينال أفراداً لا العامة فإن صاحب الحق الأول أولى بالاعتبار .

وإذا كان الضرر يغلب على الظن وقوعه عند استعمال المالك لحقه فإن هذه الحالة تأخذ حكم سابقتها إذ أن الاحتياط يوجب العمل بالظن الراجح .

أما في حالة الضرر الكثير غير الغالب فهو ما يكون ترتب المفسدة على الفعل كثيراً في حد ذاته إذا وقع ولكن لا يغلب على الظن وقوعه . فهنا تطبق القاعدة الفقهية المقررة : دفع المضار مقدم على جلب المصالح وتطبق القاعدة التي طبقت في الضرر المؤكد الوقوع .

ومن هذا رأى مالك وأحمد . ويستندون إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا ضرر ولا ضرار )<sup>(٢)</sup> .

إلا أن أبا حنيفة والشافعي لا يريان منع حق لمجرد احتمال الضرر .

وإذا كان الضرر الناشئ عن الحق الخاص قليلاً أو نادر الوجود فالحق باق على أصل المشروع لأن ضرر المنع ضرر مقطوع به بالنسبة لصاحب الحق ، وضرر الغير قليل فلا يلتفت إليه إذ العبرة بأصل الحق الثابت فلا يعدل عنه إلا لعارض للضرر الكثير بالغير . والشرع الإسلامي اعتبر في مقرراته غلبة المصلحة ولم يعتبر قلة الضرر .

وتأسيساً على ذلك يرى المحدثون من الفقهاء أنه إذا أدى تضخم الثروة من مصادر الإنتاج في أيدي فئة قليلة إلى اضطراب الميزان الاقتصادي وأخل ذلك

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣٤٩ ، استأذنا الشيخ محمد أبو رهرة : في المجتمع الإسلامي ص ٦٧ — ٦٩

(٢) رواء مالك في الموطأ وأخرجه الحاكم والمستدرك

بالصالح القومى فلولى الامر أن يتدخل بما يدرأ عن المجتمع هذا الضرر العام (١) .  
وذلك تطبيقاً للقواعد الشرعية .

( التصرف على الرعية منوط بالمصلحة ) ( يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام ) ( يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى (٢) .

وقد يكون تدخل ولى الامر إما بإلزام المالك باتباع الاساليب الرشيدة فى استثمار مصادر الإنتاج التى بين أيديهم أو لبقاء بعضها بين أيديهم على قدر طاقتهم .  
فى الاستثمار والاستيلاء . على باقىها ليتولى استثمارها على النحو الذى يبنى بمطالب الجماعة (٣) .

فولى الامر العادل له أن يتدخل لتقرير القيود على الملكية إن لم يلاحظها المالك ، وقد أمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه تدخل بمنع بقاء الملكية عند المضارة مع تعويض (٤) ، فإذا مالجا ولى الامر إلى هذا الإجراء كان عليه أن يعرض من نزع عنه ملكه تعويضاً عادلاً إذا كانت ملكيته لهذا المال عن طريق مشروع أما إذا كان المالك قد آل إلى صاحبه بوسائل غير مشروعة كالربا أو الفسب فلولى الامر - بل يجب عليه - الاستيلاء عليه بغير تعويض (٥) إذ الفسب ليس موجباً للملك بنفسه (٦) .

(١) ت . العربى : المرجع السابق ص ١٦٥ ، د على عبد الواحد وانى : التكامل الاقتصادى فى الاسلام ص ١٤٤ ، د . على عبد الرسول : المبادئ الاقتصادية فى الاسلام ص ١٠٥

(٢) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٥٠

(٣) د . محمد عبد الله العربى . الملكية الخاصة وحدودها . من بحوث المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية ص ١٦٥

(٤) استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : فى المجتمع الإسلامى ص ٢٢ . وقد سبق أن ذكرنا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قد أمر بقلع نخلة لسيرة بن جندب لتعصفه فى استعمال حقه وهكذا لم يعترم النبى صلى الله عليه وسلم الملكية الممتدة .

(٥) الشافعى : الأم ج ٣ ص ٨٨

الخفيف : الملكية الفردية وتعددتها فى الاسلام ص ١٣١  
ومن ذلك ما فعله عمر حينما أخذ من غتبة بن أبى سفيان شطر ماله

(٦) محمد بن حسن . شرح السير الكبير ج ٤ ص ٣٨

وملكية الأفراد للسل ومقدار ما يملك منه من قبيل ما أبيع للناس . ولولى الامر فى دائرة المباح أن يوجب على الناس منه ما تستوجب مصلحتهم العامة لإيجابه عليهم لدفع ضرر عنهم وجلب منفعة لهم ، وأن يخطر عليهم منه ما تقتضى مصلحتهم العامة حظره عليهم دفعا لضرره عنهم وإذا فعل ذلك كان طاعته فيما أوجب من ذلك وفيما نهى عنه واجبة (١) .

وقد نص كثير من الفقهاء (٢) على أن للإمام أن يحرم بعض المباح إذا ما رأى أن فعله يترتب عليه ضرر بالمجتمع وأن يوجب بعضه إذا ما اقتضت مصلحة عامة لإيجابه عليهم .

كما جاء ذلك فى تفسير الألوسى (٣) وذلك لوجوب طاعة الإمام فى أمره ونهيه لقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤) .  
إذ المراد بأولى الأمر ، الأمراء والولاة ، وهذا مروي عن ابن عباس وأبى هريرة ، ويقول الطبرى : إن هذا رأى هو أولى الأقوال بالصواب لكثرة ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إيجاب طاعتهم إلا فى معصية ، وهذا الأمر يتناول ما يأمر به من إيجاب مباح أو تحريمه لمصلحة عامة تقتضى ذلك (٥) .

وقد تعرض بجمع البحوث الإسلامية لبحث موضوع الملكية فى مؤتمره الأولى ، وكان من قراراته ما يأتى (٦) .

(١) الأستاذ الشيخ على الحنيف : الملكية فى الشريعة الإسلامية سنة ١٩٦٩ ص ١١١

(٢) الشاطبى : الموافقات ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ ، الحنيف : الملكية : بحوث المؤتمر الأول لجمع البحوث الإسلامية ص ١٢٩

(٣) تفسير الألوسى ج ٥ ص ٦٦

(٤) سورة النساء : آية ٥٩

(٥) الأستاذ الحنيف المرجع السابق ص ١١٢

(٦) توصيات وقرارات المؤتمر الأول لجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٥ هـ -  
حايو سنة ١٩٦٥ م

و يقرر المؤتمر بعد الدراسة المستفيضة لموضوع الملكية أن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية وكفلت حمايتها كما قررت ما يجب في الأموال الخاصة من الحقوق المختلفة، وأن من حق أولياء الأمر في كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذي يكفل درء المفساد البينة وتحقيق الصالح الراجحة . وأن أموال انظام وسائر الأموال الخبيثة . والأموال التي تمكنت فيها الشبهة - على من هي في أيديهم أن يردوها إلى أهلها أو يدفعوها إلى الدولة ، فإن لم يفعلوا صادرها أولياء الأمر ليجعلوها في مواضعها وأن لأولياء الأمر أن يبرصوا من الضرائب على الأموال الخاصة ما يفي بتحقيق المصالح العامة ، وأن المسال الطيب الذي أدى ما عليه من الحقوق المشروعة إذا احتاجت المصلحة العامة إلى شيء منه أخذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه ، وأن تقدير ما تقتضيه المصلحة هو من حق أولياء الأمر .

وعلى المسلمين أن يسدوا لإلهم النصح إن رأوا في تقديرهم خير ما يرون ، ويعلم مما ذكرنا أن .

التأميم كلياً وجزئياً وتحديد الملكية بعدم زيادتها عن حد معين لإجراء جائز في الحدود التي أشرنا إليها إذا ما اقتضته المصلحة بالمعايير التي أوضحناها ، وكان الملجأ إليه لإختلال التوازن الاقتصادي بين الأفراد والإجحاف بالكثر الكبرية من المواطنين .

أما في الأحوال العادية التي يكون الاقتصاد فيها يحكمه التوازن والاعتدال وعند عدم تطلب المصلحة فلا يعدر هذا الإجراء حالتين :

الاولى : أن يكون التحديد بعد التملك ثم اليد فيما زاد على القدر المحدد غصب يحرمه الإسلام وينهى عنه أشد النهي .

الثانية : أن يكون قبله وهو تحجير ما أنزل الله به من سلطان (١) .

(١) عداة بن كنون : الملكية الفردية في الاسلام - من نهوت المؤتمر الأول للبحر نهوت الاسلام - القاهرة سنة ١٩٦٤ م ١٨٧

وقد أنكر القرآن الكريم ما هو أخف منه على المشركين بقوله تعالى  
 وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام  
 حُرمت ظهورها . وأنعام لا يذكر اسم الله عليها اقترأ عليه . سيجزيهم  
 بما كانوا يفترون . وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على  
 أزواجنا . وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم، (٢) .

### ٦ § — التكيف القانوني للملكية الفودية

١ — يرى بعض الفقهاء أن ملكية الأرض هي لله وليست للأفراد ، وأن  
 يد الأفراد عليها يد عارضة إذ هي خلافة (٢) عن الله سبحانه وتعالى فليست هي  
 بأموالهم بل هم فيها بمنزلة الوكلاء والنواب (٣) فاختصاص الأفراد بشيء من المال  
 للمالك لله هو نوع من الاستخلاف لهذا المال أو عارية في يدهم (٤) . ويستدلون  
 على رأيهم هذا بقول الله تعالى :

— قل لمن ما في السموات والأرض قل لله (٥) .

— إن الأرض لك يورثها من يشاء من عباده (٦)

— وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (٧)

— والله مالك السموات والأرض وما بينهما (٨)

(١) سورة الأنعام : آية ١٣٨ ، ١٣٩

(٢) الشيخ علي الخفيف : الملكية في الشريعة الإسلامية ج ١ ص ٣٣ — ٣٤ ، د محمد  
 عبد الله العربي : الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث  
 الإسلامية القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ ص ١٣٧

(٣) انظر تفسير الزمخشري

(٤) د . علي عبد الرسول : المبادئ الاقتصادية في الإسلام ص ٩٩ وهو يرى أن  
 الله قد مالك المباد الانتفاع بالملك بكل ما يرضيه الانتفاع من حق التصرف وحق الاستهلاك  
 وحق الاستثمار — ونحن نرى أن التصرف من خصائص الملكية التامة

(٥) سورة الأنعام : آية ١٢

(٦) سورة الأعراف : آية ١٢٨

(٧) سورة الحديد : آية ٧

(٨) سورة المائدة آية ١٧

— وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرض لم تطؤوها (١)  
 وقالوا إنه لا تعارض بين نسبة الملك تارة لله وأخرى للإنسان إذ أن الملكية  
 هي أصلاً لله ، وأن ملكية الإنسان مشتقة منها ، وأنه حيث نسب الله الملك  
 لنفسه تبه إلى التوجيه وحسن الاستعمال ، وحيث نسبها للإنسان تبه إلى مسؤوليته  
 هن ذلك (٢) . والقول بأن الملكية هي لله وليست للأفراد محل نظر . فاحتجاج  
 بالآيات المشار إليها احتجاج في غير موضعه . إذ المقصود بهذه الآيات أن الله  
 تعالى هو خالق الأرض والسماء وما فيهن ، وليس المراد تفي الملكية عن الأفراد ،  
 ولقد أوضح القرآن الكريم هذا المعنى إذ أورد الآية الأولى بقوله تعالى :  
 « فاطر السموات والأرض » (٣) أي خالقهما . ويقول الإمام الشيخ محمد عبده (٤)  
 في تفسير الآية « لله ملك السموات والأرض ، لا شريك له في خلقهما ولا في  
 تدبير شئونهما ولا في التشريع الدين للمكلفين فيهما ، فبعبارة أخرى أن الملكية لله في القرآن  
 هو معنى تعبدى محض لا أثر له في المعاملات فهو خالق كل شيء ، ومعنى ملكيته  
 سيادته التكوينية ، وذلك مثل تملك الدولة للإقليم فهو لا ينفى ولا يقيد ملكية  
 الأفراد للأموال (٥) .

وإذا قرأنا قول الله تعالى :

— واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما  
 بنخل وجعلنا بينهما زرعاً (٦)  
 — كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها  
 فاكهين كذلك أورتناها قوماً آخرين (٧)

(١) سورة الأحزاب : آية ٢٧

(٢) د . محمد عبده الله العزلي . المرجع السابق ص ١٤١

(٣) سورة الأنعام : آية ١٤

(٤) رشيد رضا تفسير المنارج ١١ ص ٣٣

(٥) د . مصطفى كمال وصفي : الملكية والإسلام سنة ١٩٧٣ ص ٤٣

(٦) سورة السكف : آية ٣٢

(٧) سورة الدخان آيات ٥ - ٢٨

لوجدنا أن مفهوم ذلك كله أن جميع ما في السموات والأرض خلقه الله سبحانه وجعله ميراثاً أى حقاً للأفراد يتملكونه ويستمتعون به ويتوارثونه فيما بينهم .

فالإسلام قد أباح تملك العقار والمنقول وأحاط الملكية الخاصة بالضمانات التي تكفل حمايتها وصيانتها واستقرارها ونماءها أو التصرف فيها بالطرق وفي الحدود المشروعة دون قيد إلا مراعاة حقوق الآخرين وعدم الإضرار بهم (١) .

٢ — ويرى آخرون أن الآيات الدالة على الملكية بإضافتها إلى المجموع يقصد بها أنها ملكية شائعة للمجتمع أى الملكية الجماعية دون الملكية الفردية (٢) وذلك في قوله تعالى :

— إعلوا أنما أموالكم وأولادكم فتنة (٣) .

— وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها (٤) .

— والأرض وضعها للأنام (٥) . . إلى آخر هذه الآيات .

وهذه الآيات إذ تنسب الملكية للمجموع لا للأفراد لا تعني تقرير الملكية الجماعية ولكنها تعني ملكية الأفراد إذ أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي القسمة آحاداً . فحين تنسب الأموال وهي جمع إلى ضمير الجمع ، وكذلك حين تنسب الأولاد وهي جمع إلى ضمير الجمع فإن ذلك يعني اختصاص كل فرد بنصيبه من المال وما يتصل به .

(١) رشيد رضا : تفسير المنارج ١١ ص ٣١ ، أبو الأعلى المودودي : نظام الحياة في الإسلام . دار الفكر بيروت ص ٥٩ - الشيخ أحمد هريدي : نظام الحكم في الإسلام ص ٩٥ .

(٢) انظر الأستاذ ياقوت العمياوي : النظام الاقتصادي في الإسلام . مقال بمجلة مجلس الدولة سنة ١٩٦٠ ص ٢٣١

(٣) سورة الأنفال : آية ٢٨

(٤) سورة الأعراف : آية ١٣٧

(٥) سورة الرحمن : آية ١٠

من الولد على وجه الاستئثار والافراد . فلا يجوز أن ينسب الولد إلى كل الناس بل إلى أبويه على وجه الاستئثار والتفرد ، وكذلك المال .

كما أن الإسلام أقر نظام الميراث وذلك ما يتعارض مع الملكية الجماعية . فضلا عن أن القرآن الكريم لم يقتصر على ذكر المال منسوباً إلى الجماعة بل إنه نسب إلى الفرد في آيات كثيرة . ومن ذلك قوله تعالى :

— ولا تقربوا مال اليتيم إلا باقى هو أحسن (١) .

— أن كان ذا مال وبنتين (٢) ،

— قال له صاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً (٣) .

— الذى جمع مالا وعدده (٤) .

— ما أضفى عنه ماله وما كسب (٥) .

فإذا كان القرآن قد استعمل صيغة المفرد عند نسبة المال فذلك دليل على تقرير الملكية الفردية .

كما أن آية ، والأرض وضعها للأنام ، لاتصلح دليلاً على إثبات أن الملكية في الإسلام جماعية ، إذ أن هذه الآية وردت في أول سورة الرحمن في سياق لا شأن له بأحكام الملكية ولا تنكف هذه الإشارة البسيطة العارضة في هذا الأمر الخطير الذى يحدث انقلاباً في أحكام الملكية بل لا بد من أحكام قاطعة صريحة في ذلك (٦) .

٣ — ويقرر غيرهم أن الملكية وظيفة اجتماعية مقيدة بتحقيق المقاصد

(١) سورة الأنعام : آية ١٥٢

(٢) سورة القلم : آية ١٤

(٣) سورة الكهف : آية ٣٤

(٤) سورة الهنزة : آية ٢

(٥) سورة المسد : آية ٢

(٦) أبو الأعلى المودودى : مسألة ملكية الأرض في الإسلام . مكتبة الشباب المسلم

بدمشق سنة ١٩٥٧ ص ٨ - ٩

(٣٤ - الحريات )



الشرعية ، وهذا القول يسوغ تدخل الدولة في توجيه استثمار المال ، وحسن استعماله ، ونزعه من يد المالك المفسد والمهمل<sup>(١)</sup> ويستدلون على رأيهم بقول الله تعالى :

— ولا تقوتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً<sup>(٢)</sup> .

— ولا تبذر تبذيراً<sup>(٣)</sup> .

— وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفها ففسقوا فيها لحنى عليها القول فدمرناها تدميراً<sup>(٤)</sup> .

ويقولون بأن الشريعة الإسلامية تعتبر الحقوق — ومنها حق الملكية — تكاليف ، وأنها اختصاص أو وسيلة لتحقيق مقاصد الشرع<sup>(٥)</sup> ، وبالتالي فإن الملكية تكون موجهة لتحقيق المقاصد الشرعية العامة . وبذلك فهي وظيفة اجتماعية<sup>(٦)</sup> .

والقول بأن الملكية وظيفة اجتماعية يقتضى أن يكون إنشاء الملكية وتقييدها وزوالها ومن مشيئة المجتمع ممثلاً في الدولة ، وذلك ما يتنافى مع خصائص الملكية إذ أن إنشاءها ، وانتقالها ، وزوالها يتم وفق إرادة الأفراد . فإن طرق إنشاء الملكية كمقد الشراء والاستيلاء على المباح وانتقالها كمقد البيع والرهن والإيجار والعارية والوصية مما يتم بالتراضى بين الأفراد ودون تدخل من الدولة .

ولذلك استدرك أصحاب هذا الرأي فقالوا : إن الفرد يؤدي وظيفته الاجتماعية ( الملكية ) في الحدود المرسومة ، وأن هذه الوظيفة لا تعنى انتفاء مصلحة الفرد الخاصة في هذا المال ، بل هي المنظور إليها أولاً<sup>(٧)</sup> .

(١) د . مصطفى كمال وصفي : الوظيفة الاجتماعية للحقوق في الاسلام . من بحوث المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٩١ هـ س ٢٠٤

(٢) سورة النساء : آية ٥

(٣) سورة الاسراء : آية ٢٦

(٤) سورة الاسراء : آية ١٦

(٥) د . مصطفى كمال وصفي : الملكية في الاسلام ص ٧٣

(٦) د . مصطفى كمال وصفي المرجع السابق ص ٦٢

(٧) الشيخ علي الخفيف : الملكية الفردية وتحديداتها في الاسلام ص ١١٤ ،

د . فتحي الدربني : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص ١٦٦

والذى نراه - على هدى ما ذكرناه - أن الملكية الفردية حق قرره الله لعباده في قيود وحدود. أساسها أن تكون هذه الملكية فيما لا يضر الآخرين شأنها في ذلك شأن كل الحقوق في الإسلام .

فإذا التزم الفرد هذه الحدود وتلك القيود فليس لاحد أن ينزعها من يده صاحبها (١) لقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه ) (٢) . وقد نهى القرآن الكريم عن الاعتماد على الملكية مادامت في الحدود التي رسمها الشارع . قال تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » (٣) .

وملكية الأفراد هي ملكية تامة ، وهي مقررة على سبيل الاختصاص . ودليلنا على ذلك ما يأتي :

( ١ ) أقرت الشريعة الإسلامية حق المالك في استعمال ملكه واستغلاله والتصرف فيه على وجه الافراد ، وهذه خصائص الملكية التامة .

وقد خصص الفقه الإسلامى في قسم المعاملات أبواباً للبيع والإيجار والقرض والعارية والشفعة والبركة والوكالة وهو ما يرد على حق الملكية من تصرفات (٤) ، وليس بعد ذلك قول بإنكار الملكية التامة للأفراد .

(ب) يقرر فقهاء الإسلام أن من شروط إقامة حد السرقة أن يكون المالك المسروق مخزاً وأن يكون للمالك (٥) ، وفي ذلك ما يفيد أن الملكية المقررة للأفراد هي ملكية تامة وأن الاعتماد عليها محظور .

(١) الامام الشافعى : الأم ج ٢ ص ٢١٨ ( باب النصب ) .

(٢) ابن تيمية : الحسبة ص ٧٠ ، الشوكافى : نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٥٥ .  
رواه الدارقطنى .

(٣) سورة النساء : آية ٢٩

(٤) يرجع في ذلك إلى كتب الفقه قسم المعاملات ، ابن عابدين ج ٣ ص ٤٥٩ ،  
الشافعى الأم ج ٣ ص ٢ ( ط الشعب ) .

(٥) الشيخ محمد أبو زهرة : المبرجة والمقوبه في الفقه الاسلامى ص ١٤٤ - ١٤٥

وإذا كما قد انتهينا إلى أن الملكية الفردية هي ملكية تامة إلا أنها ترد عليها قيود لصالح المجتمع . ذلك أن الصالح العام معتبر في كل حق فردي (١) ، وهذا الأصل يعتبر قوام الحقوق الفردية بما يلقى عليها جميعاً من قيد المحافظة على حق الغير والامتناع عن الإضرار به (٢) .

على أنه من الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية أن مصدر الحقوق كلها شريعة الله فإنه سبحانه وتعالى هو الذي منحها وأقرها وهو الذي أوجب حمايتها وشرع الوسائل التي تؤدي إلى هذه الحماية (٣) .

## المطلب الثاني

### ملكية الجماعة

أقرت الشريعة الإسلامية ملكية الجماعة إلى جانب ملكية الأفراد وأوضح مظهر لذلك المساجد . يقول الله تعالى :

« وأن المساجد لله » (٤) .

وليس يراد من ذلك إلا أنها بجماعة المسلمين يؤدون فيها عبادتهم وشعائرهم . وملكية الجماعة مقررة في الإسلام للأفراد مشتركين لا للهيئة بوصفها هيئة لها شخصية قائمة بذاتها ولها ملك هذا المال ولها حقوقه (٥) .

وذلك ما عناه أبو ذر (٦) رضي الله عنه وخلف معاوية وهو أمير الشام يومئذ

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣٧٧

(٢) د . فتحي الدويني : المرجع السابق ص ٧٧

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الإسلامي ص ٢١ - د . محمد سلام مذكور المدخل لفقه الإسلام ١٩٦٦ ص سنة ٤٢١ ، الأستاذ مصطفى الزرقا : المدخل النهائي ص ١٥٣

(٤) سورة الجن : آية ١٨

(٥) الأستاذ الشيخ علي الحقيف : الملكية الفردية وحدودها في الإسلام ص بحث المؤتمر الأول لجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ص ١٠٩

(٦) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٣٢٥

من قبل الخليفة عثمان على إظهاره حين سمعه يقول إن المال مال الله فقال له أبو ذر : لا تقل ذلك وما الذى يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين مال الله ؟ فقال معاوية : يرحمك الله يا أبا ذر . ألسنا عباد الله والمال ماله ؟ فقال أبو ذر : لا تقل ذلك وأصر على أن المال مال المسلمين مخافة أن يتخذ قول معاوية ذريعة إلى احتجاز هذا المال من أصحاب الحقوق في أموال الغنائم من المقاتلة والجنود وإلى استبداد ولي الأمر بالتصرف والتدبير فيه بحسب رأيه ودون مساءلته في ذلك من أحد .

وليس الأمر كذلك بل المال مال المسلمين جميعاً لكل منهم فيه حق وله أن يسأل الخليفة أو ولي الأمر عنه بناء على هذا الحق وذلك ما كان يقرره عمر إذ كان يقول : ما من أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو منعه (١) .

وفي هذا ما يدل على أن الإسلام حين أقر ملكية الجماعة إنما أقرها على أساس أنها ملكية لجماعة مكونة من أفراد تتعلق بمال لكل منهم فيه حق يخوله ضرباً من القيام عليه يظهر في طلب المحاسبة عليه قسمة ورعاية وحفظاً كما يفرض عليه أن يقوم على رعايته وحفظه ما وجد إلى ذلك سبيلاً (٢) .

ولذلك كان عمر رضى الله عنه يوصى رجاله الذين أقامهم على حفظ هذا المال أن يلاحظوا أنه مال المسلمين لكل منهم فيه حق . ويقول فيما رواه زيد بن أسلم عن أبيه : لا يترخص أحدكم في البردة أو الحبل أو القتب فإن ذلك للمسلمين وليس أحد منهم إلا وله فيه نصيب (٣) . وبهذا يحذرهم عمر أن تكون رعايتهم لهذا المال قائمة على أنه مال الجماعة كهيئة أو مال الله دون ملاحظة حق كل فرد فيه . وهذا ما يبين حقيقة معنى ملكية الجماعة في نظر الإسلام وأنها للأفراد مشتركين على قدم المساواة .

### أدلة ملكية الجماعة

من ذلك قول الله تعالى :

— واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذئ القربى واليتامى

(١) أبو عبيد : الأموال ص ٢٢٣

(٢) الامتاز الشيخ على الحقيف : المرجع السابق ص ١١١

(٣) أبو عبيد : الأموال ص ٣٠٥

والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمتتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان (١) .

— ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قلله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبيل کیلاً یكون دولة بین الاغنیاء منکم (٢) .

— ولا تقوتوا السفهاء أموالکم التي جعل الله لکم قیاماً (٣) .

ومن الحديث الشريف :

— لا حمى إلا الله ورسوله (٤) .

— ما رواه رجل من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم قال : غزوت مع النبی صلی الله علیه وسلم ثلاثاً سمعته یقول ( المسلمون شركاء فی ثلاث فی السکال والماء والنار ) (٥) .

— ما أخبرنا به ابن عیینة عن معمر عن رجل من أهل مارب عن أبيه أن الأبیض بن حمال سأل رسول الله صلی الله علیه وسلم أن یقطعه مایح مارب فأراد أن یقطعه إذ قال (أقطعه إیاه) فقیل له إنه کالماء المذب قال (فلا إذن) (٦) .

— من أحیا أرضاً میتة ففی له (٧) .

## ١ - § - أنواع الملكية الجماعية

یقسم الفقهاء (٨) الأموال الخاضعة للملكية الجماعية أقساماً ثلاثة :

الأول :

الأموال المخصصة للنفعة العامة وهي التي ینتفع بها كافة الأفراد ومن ذلك

(١) سورة الأنفال : آية ٤١

(٢) سورة الحشر : آية ٧

(٣) سورة النساء : آية ٥

(٤) البخاری ج ٣ ص ١٠٤

(٥) مختصر سنن أبی داود للمنذرى وشرح الخطابی وتهذیب الإمام ابن قیم الجوزية

وف ٥٠ ، الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٧ - ٢٥٨

(٦) القافی : الام ج ٣ العدد ٨ ص ٢٦٥ (ط الشعب)

(٧) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٦٩

(٨) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : فی المجتمع الإسلامی ص ٢٦

المساجد والمدارس والطرق ومجاري الأنهار والأوقاف الخيرية (١) فكل ذلك لا يكون ملكاً لأحد بعينه .

الثاني :

الأموال التي تكون فيها الثروة غير متكافئة مع الجهد الذي يبذل في سبيل الحصول عليها وذلك كالمعادن التي في باطن الأرض إذ لا تحتاج إلى كبير جهد لاستخراجها فلا تثبت فيها ملكية خاصة .

الثالث :

الأموال التي يكون للدولة عليها الولاية فتبقى على ملكية الجماعة لا يملكها الإمام لأحد وإن أقطعها ولي الأمر لبعض الناس يكون إقطاع منفعته لا إقطاع رقبة كالأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة عنوة وكذلك الأموال التي تؤول إلى الدولة .

## ٢ - مظاهر ملكية الجماعة

— مانص عليه الكتاب الكريم من أن الفيء (٢) والغنائم (٣) قبل قسمتها في الناس تكون على ملك الجماعة .

وذلك كالأموال التي عادت على المسلمين حينما أظفرهم الله ببني النضير وأجلوهم عن ديارهم بما استقلت به ركبهم عدا السلاح . أما ما تركوه بعد ذلك من أرض ونخيل وأشجار ومال فقد كان مما آفأ الله على رسوله فكان له خاصة يضعه حيث شاء فاستبقى منه ما يدر عليه نفقة السنة وقسم الباقي على المهاجرين الأولين لحاجتهم .

(١) في الرأي المختار في المذهب الحنفي . ويرى بعض الفقهاء أنها تكون ملكاً للموقوف عليهم .

(٢) الفيء : ما أخذ من أموال الأعداء بغير قتال ولا إجماع خيل أو ركاب . رشيد رضا تفسير المنار ج ١٠ ص ١١ ، الشيخ أحمد مريد : نظام الحكم في الإسلام . مذكرات لطلبة كلية الحقوق بجامعة القاهرة ص ٤٤ .

(٣) الغنيمة : ما أخذ من أموال الكفار قهراً . رشيد رضا ، الشيخ أحمد مريد المرجع السابق .

دون الانصار عدا سهل بن ضيف وأبا دجاجة لظهور حاجتهما وشكايتهما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

وكذلك ضيفه صلى الله عليه وسلم في غنائم خيبر من تخصيص بعضها بما ينزل بالمسلمين من الوفود والاحداث، فذلك إقرار للملكية الجماعية في هذا النصف تصرف غلته في نوائهم ووفودهم وما ينزل من أمور فكان المصروف مصرفاً عاماً في شئون جماعة تخص المسلمين جميعاً ولا يملكه شخص بمينه (٢).

ولما أجلاهم عمر رضى الله عنه كانت الأرض كلها للمسلمين . وعندما أرسل أهل فدك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم من اليهود أن يصالحهم على النصف من أرضهم وغلهم أجابهم إلى ذلك فكانت عاصمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيها نفقته وما بقي كان في سبيل الله وفي أبناء السبيل . وعندما أجلاهم عمر من جزيرة العرب وجه إليهم من قوم نصف الأرض وما عليها بقيمة ذلك فدفعها إليهم وأجلاهم إلى الشام وقد سألها فاطمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من أبي بكر بناء على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد منحها إياها في حياته فأبى عليها ذلك إذ لم تقم حجة عليه ولم تنتقل إليها ميراثاً لما سمعه من قوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) (٣).

— ومن ذلك الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة عنوة .

فقد كانت هذه الأراضي تبقى بأيدي أهلها على أن تكون ملكيتها لبيت المال ، أو كما يعبر الفقهاء عنها بحبوسة على منافع الأمة وتكون ذاتها بالمفاحمة بين واضعي اليد وبين بيت مال المسلمين ويكون ذلك مزارعة تجعل للعامل حظاً معلوماً شائعاً في الزراعة والثروة الباقي لمالك الرقبة ، أو ما حبست له منافع الرقبة وهو مناجاة

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٣ ، ٤ ، ٥ من ٩٦ ، البخاري : كتاب فرض الخس

باب ١٧ ، الحقيف : المرجع السابق من ١٢٩

(٢) البخاري ج ٣ من ١٣٧

(٣) البخاري ج ٨ من ١٨٥

المسلمين . وهو الخراج كما سماه الفقهاء . فليس هذا الخراج لإحصة بيت المال من زرع الأرض ونمرها (١) .

وأياً كان اسمه فقد نص المتأخرون من الفقهاء على أن ما يأخذه بيت المال في حكم الإجرة في الإجارة . فقد كانت الأراضي تبقى في أيدي أهلها وهي ليست بيد ملك ولكنهم يد اختصاص أي أنهم يملكون المنفعة ولا يملكون الرقبة ولكن مع أن ملكهم على هذا النحو أبيع لهم التصرف فيها بالبيع والشراء أو الإجارة والمزاولة والإعارة وغير ذلك من التصرفات . لأن التصرفات تجري في المنافع الثابتة ولأن هذا الاختصاص فيه نوع ملك (٢) . ثم كانت تورث لأبناحي ماله . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : ( من ترك حقاً أو مالا فلورثته ) (٣) .

ومع أنه بعض الفقهاء (٤) قرروا أن المنافع لا تورث فإنهم أجازوا وراثته هذه الأراضي لأن حق واضح اليد حق عيني ولأنهم قرروا أنهم إن لم يكونوا مالكيين للرقة فإنهم يمتنعون الوضع القديم الأولوية في نظير الخراج المعروف فأشبهه حق الحكم وأنه يورث بورثة الأعيان التي تعلق بها (٥) .

ولإذا أمعنا البحث في موضوع الأراضي الزراعية المفتوحة وجدنا أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما استولى على أرض بني النضير قسم الأموال المنقولة بين فقراء المهاجرين وفقراء الأنصار وما ناله فقراء المهاجرين أكثر مما ناله فقراء الأنصار لكثرة حاجة المهاجرين إذا خرجوا من أموالهم وديارهم وقد كانت الحاجة في الأنصار دون ذلك . أما الأرض فلم يوزعها النبي صلى الله عليه وسلم فأبقى الأرض والقرائن تحت سلطانه ولم يقسمها بين الأحاد قسمة ملك . بل جعل قسمة قسمة اختصاص وذلك للمحافظة على التوازن الاقتصادي وعدم تكديس الثروة في أيدي محدودة .

(١) أساتذتنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المجمع الإسلامي ص ٣٤ .

(٢) أساتذتنا الشيخ محمد أبو زهرة المرجع السابق ص ٣٨ .

(٣) البخاري ج ٣ ص ١٥٥ .

(٤) وهم الأخاف . انظر : أساتذتنا الدكتور البرديسي : الميراث ص ٢٠ .

(٥) أساتذتنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المجمع الإسلامي ص ٣٩ .



وأما أراضى خيبر (١) فقد أبقاها النبي صلى الله عليه وسلم كلها تحت أيدي أهلها مناصفة بحيث يكون لهم نصف ما تنتجه الأرض باختيارهم زراعتها أما النصف الآخر فكان للنبي صلى الله عليه وسلم يوزعه في مصارفه وفي شئون الدولة وكذلك فإن النبي صالح أدل فذلك (٢) على أن تكون أراضهم ونخيلهم بأيديهم النصف لهم ملكا والنصف الآخر للجماعة الإسلامية ويبقى تحت أيديهم مزارعة على النصف من الزرع والثر .

وفي كل البلاد التي فتحت عنوة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بقيت أرضها بأيدي أهلها وغلتها تكون بالمقاسمة بين واضعى اليد وبين بيت المال للمسلمين ويكون ذلك مزارعة تجعل للعامل حظاً معيناً شائعاً في الزرع والثر والباقي للجماعة المسلمين مثله في الدولة . وقد سماه الفقهاء الخراج .

وانتهى الفقهاء لملى أن الدولة هي مالكة الرقعة في هذه الأرض فهي مملوكة للجماعة المسلمين (٣) . كما نص الفقهاء المتأخرون على أن ما يأخذه بيت المال في حكم الاجرة في الإجارة (٤) .

(١) البخارى ج ٣ ص ١٣٧ . كتاب الوكالة ، وج ٨ ص ٥٧ - ٥٨

(٢) أبو عبيد : الأموال ص ١٦ ، الشيخ على الخفيف : المالكية في الاسلام ص ١٠٦

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الاسلامى ص ٣٤

(٤) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : المرجع السابق ص ٣٤

وفي تقدير الخراج حدثنا أبو معاوية عن الشيباني عن محمد بن عبد الله الثقفى قال : وضع عمر بن الخطاب - رحمه الله - كل أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر درهما وقفيزاً وعلى جريب الرطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة وعلى حريب الشجرة عشرة دراهم وعشرة أقفزة وعلى جريب السكر عشرة دراهم وعشرة أقفزة - قل : ولم يذكر النخل - وعلى رءوس الرجال ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثني عشر .

كما جعل الخراج شاملاً على كل من لزمته المساحة وحارث الأرض في يده من رجل أو امرأة أو سبى أو مكاتب أو عبد فصاروا متساوين فيها فلم يستثن أحدًا دون أحد .

كما جعل الخراج على الأرضين التي تغل من ذوات الحب والثمار والتي تصالح للثلة من العامر والعامر وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم فلم يحمل عليهم فيها شيئاً ( أبو عبيد : الأموال ص ١٠٢ ، ٩٨ ) .

وفي عهد عمر بن الخطاب فتح المسلمون أرض العراق والشام وهي المسماة أرض السواد وطلب الفاتحون أن تقسم بينهم المدن وأهلها وما فيها من شجر وزرع إلا أن عمر عارض ذلك قائلاً : لو قسمت الأرضون لم يبق لمن بعدكم شيء فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض قد انقضت وورثت عن الآباء وحيزت . ماهذا برأى وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق .

وقد عارضه بعض كبار الصحابة منهم عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وبلال بن أبي رباح الذي كان شديداً في معارضته حتى استغاث عمر بالله منه وكانت حجة الصحابة آية الغنائم بينما كانت حجة عمر آية الفية التي استوعبت كل الناس بحيث صار الفية بينهم جميعاً فكيف يقسمه لمن حضر ويدع من يحمى بعدهم (١) .

وقد كان رأى الصحابة أن الأرض تكون مملوكة للفاتحين والمال فيها يكون عبيداً بينما كان رأى عمر أن المقصود بالغنائم هو المنقول من الأموال إذ الأرض لا تقسم ولكن يستولى عليها (٢) . وقد نزل الصحابة على رأى عمر (٣) .

والذي نراه في هذا الخصوص أن الأراضي في البلاد المفتوحة مملوكة للأفراد ملكية كاملة ما لم تقسم بين الفاتحين وأن الخراج المفروض عليها هو ضريبة مقررة على الأرض . ودليلنا على هذه الملكية أن مالك هذه الأرض له عليها كل حقوق الملكية المقررة من انتفاع واستغلال وتصرف . فله أن يزرعها وأن

---

= كما روى عن عمر رضي الله عنه قوله : لا تشتروا رقيق أهل الذمة فإنهم أهل خراج وأرضهم فلا تبتاعوها ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله منه ( يعني لا تشتروها لأنها أرض خراج يؤدي خراجها للمسلمين فن اشتراها وجب عليه خراجها ) .  
ويروى عن سفيان أنه قال : إذا أقر الامام أهل العترة في أرضهم نوارموها وبنايعوها .

(١) سورة الحشر : آية ٧ - ٨ - ٩

(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : في المجتمع الاسلامي ص ٣٨

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوي : عمر بن الخطاب ص ١٧٤ .

أستاذنا الشيخ أبو زهرة : في المجتمع الاسلامي ص ٣٨

يشارك في زراعتها كما أن له حق بيعها ورهنها وهبتها في الحدود المقررة (١) وحق التصرف لا يكون إلا للمالك الرقبة . فكيف يكون للفرد حق التصرف في الأرض بينما هي مملوكة للدولة ؟

كما أن هذه الأرض تنتقل إلى الخلف بالوراثة وهو أيضاً من خصائص الملكية الكاملة .

وليس هناك وجه للشبه بين حق الملكية للأراضي في البلاد المفتوحة وبين حق الحكر . إذ أن حق الحكر يتضمن حق انتفاع مقرر على الأرض لا حق التصرف فيها كما هو الحال في الأراضي المفتوحة . فالمحسك لا يملك التصرف في الأرض التي يحسكها ببيع أو مثله .

— ومن الأموال التي تعد مملوكة للجماعة المعادن وهي ما يوجد في الأرض بحالتها الطبيعية .

وتعتبر هذه المعادن ملكاً لجماعة المسلمين (٢) لأنها ليست ثمرة الأرض ولا متولدة عنها فكان للإمام أمرها يستغلها لمصالح المسلمين أو يعطيها لمن يشاء نظير حال يصرف في مصالحهم أو دون مقابل إن رأى المصلحة في ذلك . وبذلك يكون إقطاعها انتفاعاً لمدة معينة أو مدة حياة من أقطعه إياها ولا يجوز له أن يقطعها تملكها . ولذلك لا يرثها من بعده ورثته بل يرد الأمر منها إلى الإمام فتسرى هذه

(١) أبو يوسف : المراج ٦٣

(٢) الشيخ عيسى : منج الجليل . وهذا رأى بعض المالكية ويرى الحنفية والشافعية والحنبلة أن المعادن إذا وجدت في أرض مملوكة كانت تابعة لها فكانت ملكاً للمالك الأرض . وكان ملك الأرض ملكاً لها لأنها من أجزائها .

واستثنى أحد من ذلك في رواية عنه ما كان من المعادن سائلاً بناء على أنه لسبواته لا يعد جزءاً من الأرض فيكون مباحاً وليس صاحب الأرض أولى به من غيره لقوله صلى الله عليه وسلم : ( من سبق إلى مال لم يسبق إليه أحد فهو له ) رواه أبو داود . وفي رواية عنه : ( فهو أحق به استمالاً ) . ولا يملك قياساً على الماء لحديث الناس شركاء في ثلاث .

منتهى الارادات ج ٢ ص ٤٣١ ) .

والمالكية قول ثالث يقضى بأن لاختلاف بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى خلافاً فيذهب والقضية إذ يكون أمرها إلى الإمام وذلك لانفرادها باتخاذها أساساً للقوم فكان من مصلحة الجماعة أن تكون الأمة ( الأستاذ الحقيف : الملكية ص ٦٢ )

الاحكام لا فرق بين ما يوجد من ذلك في أرض مملوكة وما يوجد في أرض غير مملوكة ولا بين نوع منها ونوع آخر .

وقد اقتطع النبي صلى الله عليه وسلم لبلال بن اخطار الهلال المولى معادن من أرض على ساحل البحر بينها وبين المدينة مسيرة خمسة أيام . وقد قالوا إن إقطاعها كان إقطاع انتفاع لا إقطاع ملكية وبذلك تكون المعادن ملكا لجماعة المسلمين ولو وجدت في أرض رقيتها مملوكة ملكا خاصا .

وقد ألحق الشافعي المعادن في الأرض مما تكون منفعة ظاهرة وفي متناول من يطلبها دون جهد أو عمل من كل معدن ظاهر كالذهب والتبر وغيرها والنبات والماء مما لا يملكه شخص معين ولا يحتاج في إظهاره وإدراكه إلى مؤونة ، كالنار والكأ والنار . فالناس فيها سواء . قال الشافعي : ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت أو حجارة ظاهرة في غير ملك أحد فليس لاحد أن يحتجزها دون غيره ولا لسلطان أن يمنحها لنفسه ولا لخاص من الناس (١) .

— ومن مظاهر ملكية الجماعة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله ( الناس شركاء في ثلاث في الماء وفي السكلا وفي النار ) (٢) وفي قول آخر ( والملح ) .

وهو دليل على أن الناس شركة في جميع أنواع الماء من غير فرق بين المحرز وغيره ولكن هذا العموم مخصوص بالإجماع إذ قام الإجماع على أن الماء المحرز ملك لمحرزه (٣) .

كما أنه دليل على شركة الناس في السكلا وهو النبات رطبه ويابسه وشركاء في الاستضاءة بالنار والانتفاع بلمبيها .

وأما الشركة في الملح فلحديث بهيسه عن أبيها أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) الشافعي الأم . ٣ ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٢) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه : مختصر سنن أبي داود قمتري حديث رقم ٥ .

(٣) الشيخ الحقيف : الملكية وتحديثها في الاسلام ص ١١٢

عن الشيء الذي لا يحل منعه فأجاب (الملح) (١) وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت يا رسول الله ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: (الملح والماء والنار) (٢).

ويقول الشافعي (٣) إن الملح الذي يكون في الجبال يفتابه الناس فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه أحداً بحال والناس فيه سواء وهكذا النهر والماء الظاهر فالمسلمون في هذا كلهم شركاء وهذا كالنبات فيما لا يملكه أحد وكالماء فيما لا يملكه أحد.

ومضمون ذلك كله أن ما كان الناس في حاجة إليه فهو ملك للجماعة لا يستأثر به أحد إلا ما كان منه محرراً.

### § ٣ - القيود التي ترد على ملكية الجماعة

ترد على ملكية الجماعة في الشريعة الإسلامية قيود يكون الغرض منها تخصيص الملكية لهدف معين أو لفئات معينة أو لفرد من الأفراد.

— فن تخصيص الملكية الجماعية لهدف معين ما رواه نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حمى النقيع (٤) لحيل المسلمين.

فقد اختص النبي خيل الفزو ونعم الجزية بأرض في النقيع ترعى كلاًها ولا يباح لغير ذلك من النعم أن ترعى فيها لما في ذلك من صلاح لعامة المسلمين بأن تكون الحيل المعدة لسبيل الله وما فضل من أسهم أهل الصدقات وما فضل من النعم التي تؤخذ من أهل الجزية ترعى فيه.

فأما الحيل فقوة لجميع المسلمين وأما نعم الجزية فقوة لأهل النعم من المسلمين ومسلكت سبل الخير أنها لأهل الفيء المجاهدين وأما الإبل التي تفضل عن أسهم أهل

(١) نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ رواه أحمد وأبو داود.

(٢) رواه ابن ماجه.

(٣) الشافعي: الأم ج ٣ عدد ٨ ص ٢٦٥ (طال الشعب).

(٤) النقيع موضع بقرب المدينة.

الصدقة فيعاديها على أهل أسهم الصدقة لا يبقى مسلم إلا دخل عليه من هذا صلاح في دينه ونفسه ومن يلزمه من قريب أو عامة من مستحق المسلمين فكان ما حمى عن خاصتهم أعظم منفعة لعامتهم من أهل دينهم وقوة على من خالف دين الله من عدوهم .

ثم إن النقيع الذي حماه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بالمسكان الواسع الذي إذا حمى ضاقت البلاد بأهل المواشى حوله حتى يدخل ذلك الضرر على مواشيتهم أو أنفسهم فكانوا يجدون فيما سواه من البلاد سمة لأنفسهم ومواشيتهم .

ثم إنه لا يقع عليها ضرر بين لأنه قليل من كثير غير مجاور له . (١) .

— ومن تخصيص الملكية الجماعية لصالح فئات معينة مافعله عمر بن الخطاب حين حمى الربة والشرف وهما موضعان بين مكة والمدينة وأمر أن يدخل الحمى ماشية من ضعف عن النجعة من حول الحمى ويمنع ماشية من قوى على النجعة فيكون الحمى مع قلة ضرره أعم منفعة من أكثر منه بما لم يحرم .

وقد أوضح عمر الصالح العام الذي استهدفه من ذلك في قوله لعامله هني الذي استعمله على الحمى .

يا هني ضم جناحك للناس واتق دعوة المظلوم فإن دعوة المظلوم مجابة . وأدخل رب الصريمه ورب الغنيمة وإيأى ولعم ابن عفان ونعم ابن عوف فزينهما إن تهلك ما شيتما يرجعان إلى نخل وزرع وإن رب الغنيمة والصريمه جاءن بعياله فيقول يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا لا أبالك فالما والكلاء أهون على من الدراهم والدنانير وأيم الله لأنهم ليرون أنى ظلمتهم . لأنها لبلادهم قالوا عليها في الجاهلية وأسلوا عليها في الإسلام . لولا المال الذي أحل عليه في سبيل الله ما حيت من بلادهم شبرا .

ويقول الشافعي في معنى قول عمر (٢) : لأنهم ليرون أنى قد ظلمتهم لأنها لبلادهم

(١) الشافعي : الأم ج ٣ عدد ٨ ص ٢٧٠ (ط الشعب) .

(٢) الشافعي : الأم ج ٣ عدد ٨ ص ٢٧٠ ، ٢٧١ (ط الشعب) .

قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام لأنهم يقولون إن منعت لأحد من أحد فن قاتل عليها وأسلم أولى أن تمنع له وهذا كما قال : لو كانت تمنع لخاصة .  
فلما كان لعامة لم يكن في هذا مظلمة .

وقول عمر : لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على المسلمين من بلادهم شهرا . لأنى لم أحمل لنفسي ولا لخاصتي ولأنى حميتها لمال الله الذي أحمل عليه في سبيل الله . وكانت من أكثر ما عنده مما يحتاج إلى الحمى فنسب الحمى إليها لكثرتها وقد أدخل الحمى خيل الفزاة في سبيل الله فلم يكن ماحمى ليحمل عليه أولى بما عنده من الحمى مما تركه أهله ويحملون عليها في سبيل الله لأن كلا لتعزيز الإسلام . وأدخل فيها إبل الضوال لأنها قليل لعوام من أهل البلدان . وأدخل فيها ما فضل من أسهم أهل الصدقة من إبل الصدقة وهم عوام من المسلمين يحتاجون إلى ما جعل لهم . مع إدخاله من ضعف عن النجعة من قل ماله وفي تماسك أموالهم عليهم غنى عن أن يدخلوا على أهل النية من المسلمين وكل هذا وجه عام النفع للمسلمين .

والمعنى الذى من أجله شرع الحمى يستوجب أن يكون لسائر أئمة المسلمين هذا الحق . يقول ابن عمر : حمى النبي صلى الله عليه وسلم النقيع لحيل المسلمين وسائر أئمة المسلمين لهم أن يحرموا مواضع لترعى فيها خيل المجاهدين ونعم الجزية ، وإبل الصدقة وضوال الناس التى يقوم الإمام بحفظها وماشية الضعيف من الناس على وجه لا يضر من سواء من الأفراد .

وهذا قال أبو حنيفة ومالك والشافعى في صحيح قوله (١) كما ذهب إلى ذلك الجعفرية فقد جاء في كتاب الخلاف : للإمام أن يحمى للخيل المعدة في سبيل الله ونعم الجزية ونعم الصدقة والضوال .

ويرد ابن قدامة صاحب المغنى على من ينكر أن يكون لأئمة المسلمين هذا الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم بإقامة الأدلة على نبوته لهم بقوله : ولنا أن عمر وعثمان حميا واشتهر ذلك في الصحابة فلم ينكر عليهما فكان إجماعا (٢) .

(١) ابن قدامة : المغنى ج ٢ ص ٥٢٩

(٢) المرجع السابق .

وتعليل أئمة المذاهب بموت هذا الحق للإمام صريح في أنه للصالح العامة (١) وبذلك يجيز الإسلام لولي الأمر تخصيص الملكية الجماعية وتقييد الانتفاع بها إذا اقتضت ذلك حاجة الصالح العام (٢) .

ذلك أن قول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا حمى إلا لله ورسوله ) مؤداه أنه لا حمى إلا على مثل ما حمى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) .  
— ومن القيود التي تقر على ملكية الجماعة لصالح الأفراد إحياء الموات .  
والموات الذي يقصده هو ما لم يملكه أحد في الإسلام بعرف ولا عمارة فذلك الموات الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ( من أحيا أرضاً ميتة فهي له ) (٤) .

ويرى أبو حنيفة أن سلطان الدولة قائم على الأراضي كلها مواتاً أو غير موات ، وأن غير الموات هليها سلطان لأصحابها ، وأصحابها في ولاية الإمام العامة المنظمة للحقوق والواجبات فيها ، أما الموات فسلطان ولي الأمر هو الثابت وحده فلا بد من إحياء (٥)

ويكون الإحياء بما جرى عليه عرف الناس فإن كان مسكناً يبني بمثل ما يبني به مثله من بنيان ، وإن كان زراعة فعماره الفراس والزروع أن يفرس الرجل الأرض وكذلك إن ساق لها يجرى ماء لريها كان ذلك إحياء لها (٦) .

والإحياء بهذا المعنى لما لا يملكه الأفراد يجيز لمن أحياء أن يملكه مثل الأرض تتخذ للزروع والفراس والآبار والعيون ومرافق هذا النوع التي لا يكل صلاحه إلا بها . وهذا إنما تجلب منفعة بشيء من غيره ولا كبير منفعة فيه نفسه وهذا إذا أحياء رجل أو امرأة بأمره وال أو بغير أمره ملكه ولا يملكه أحد غيره إلا أن يخرج من أحياء من يده (٧) .

(١) الشافعي : الأم - ٣ عدد ٨ ص ٢٧٠ (ط الشهب) .

(٢) د. علي عبد الواحد وافي : التكامل الاقتصادي في الإسلام . من بحوث المؤتمر

السادس لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٢ م .

(٣) الشافعي : المرجع السابق ص ٢٧٠

(٤) رواء الترمذي ، الشوكاني نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٣٠

(٥) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجتمع الإسلامي ص ٤٧ .

(٦) الشافعي : الأم المصدر السابق ص ٢٦٥

(٧) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : المرجع السابق ص ٤٦

(٣٥ - المطريات)



والإحياء سبب للملكية باتفاق الفقهاء. إلا أن أبا حنيفة يشترط إذن الإمام خلافاً لجمهور الفقهاء (١).

ويستند جمهور الفقهاء في رأيهم بعدم اشتراط إذن الإمام فثبوت الملكية بالإحياء إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم (من أحيأ أرضاً ميتة فبى له).

أما أبو حنيفة (٢) فيقول: إن إذن الإمام شرط للإحياء أرايت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعاً واحداً وكل واحد منهما منع صاحبه أيهما أحق فإتاما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك هنا فصلاً بين الناس، فإذا أذن الإمام في ذلك لأحد كان له أن يحييها وكان ذلك جائزاً مستقيماً وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزاً ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد ولا الضرر فيه مع إذن الإمام ومنعه وليس ما قاله أبو حنيفة يرد الأثر إنما رد الأثر أن يقول إن أحيأها بإذن الإمام فليست له فأما أن يقول هي له فهذا اتباع للأثر ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلاً فيما بينهم من خصوصيات ومنع لإضرار بعضهم ببعض أما إذا لم يكن ضرر على لأحد ولا أحد فيه خصومة فإن إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم بمقتضى الحديث (٣).

ويرى الفقهاء أن من أخذ أرضاً لإحيائها فلم يعمرها خلال ثلاث سنوات سقط حقه ونزعت من يده وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم (وليس لمحتجن حق بعد ثلاث سنين) وقد روى مثل هذا عن عمر رضى الله عنه وأعله سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم.

ويقول الإمام مالك (٤) إن ملكيته تزول إذا زال الإحياء لأن العلة في الملك هي الإحياء وقد زال وإذا زال السبب بطل المسبب وأن الإحياء كاصطياد

(١) الشافعى: الآم: المرحع السابق ص ٢٦٥

(٢) أبو يوسف: الخراج ص ٦٤

(٣) أبو يوسف: الخراج ص ٦٤

(٤) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة: المرحع السابق ص ٥٠

والحيوان والاصطياد سبب الملكية فإذا انطلق الصيد بعد حيازته فإنه يزول عنه ملكيته .

وبذلك يكون لولى الامر فى الدولة الإسلامية حق الإذن للأفراد بتملك ما ليس بملوكا لاحد على سبيل الاختصاص وذلك لإحيائه تنمية للاقتصاد القومى وفتحاً لباب الممارسة فى الأرض .

— ومن القيود على الاموال المملوكة لجماعة الناس لصالح الافراد ما يقطعه الوالى لشخص بعينه مما لا يملكه أحد فقد أخبرنا ابن عيينة (١) عن عمر بن دينار عن يحيى بن جعدة قال : لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقطع الناس الدور فقال حى من بنى زهرة يقال لهم بنو عبد ابن زهرة نكسب عنا ابن أم عبد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( فلم ابتغى الله إذأ إن الله لا يقدر أمة لا يؤخذ للضعيف فيهم حقه ) .

يقول الشافعى : فى هذا الحديث دلائل منها أن حقاً على الوالى إقطاع من سألته القطيعة من المسلمين ودلالة على أن النبى صلى الله عليه وسلم أقطع الناس بالمدينة وذلك بين ظهرانى عمارة الانصار من المنازل والنخل فلم يكن لهم بالعامر حنع غير العامر ولو كان لهم لم يقطعه الناس . وفى هذا دلالة أيضاً على أن ما قارب العامر وكان بين ظهرانيه وما لم يقارب من الموات سواء فى أنه لا مالك له فعلى الساطان إقطاعه عن سألته من المسلمين .

كما أنه أقطع الزبير (٢) أرضاً ذات نخل وشجر ، وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (٣) ( عادى الأرض لله ورسوله ثم هى لكم ) قيل وما يعنى قال ( تقطعونها الناس ) . وروى قبيصة (٤) عن سفيان عن إبراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة أن عثمان أقطع خمسة من بين أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم

(١) الشافعى : المرجع السابق ص ٢٧٣

(٢) أبو عبيد : الاموال ص ٣٨٧

(٣) أبو عبيد : الاموال ص ٣٨٦

(٤) أبو عبيد : الاموال ص ٣٩٣ .

الزبير وسعد وابن مسعود وأسامة بن زيد وخباب بن الارت قال : فكان جارى منهم ابن مسعود وخباب . وهكذا يكون لولى الامر أن يقطع من الاراضى التى لا يملكها أحد من يراه مستحقاً لذلك تحقيقاً للمصلحة وأخذاً بحق الضعيف .

## المبحث الثانى

### حرية التجارة

أقر الإسلام التجارة باعتبارها من أسباب كسب المال الحلال لقوله تعالى :  
« وأحل الله البيع وحرم الربا » (١) كما حبيب النبي صلى الله عليه وسلم فيها فقال :  
( تسعة أعشار الرزق فى التجارة ) (٢) .

وقد عمل عليه الصلاة والسلام بالتجارة فى مال السيدة خديجة وربح لها كثيراً ، والتجارة التى أباحها الإسلام هى التى تقوم على التراضى وتنحاشى الاحتكار وتهدف إلى دفع الضرر وجلب المصلحة .

فالتجارة مطلوبة لما فيها من مصلحة ، ومدفوعة إذا شابها الاحتكار لما فيه من ضرر (٣) يقول النبي صلى الله عليه وسلم : ( الجالب مرزوق والمحتكر خاطيء ) (٤)  
ذلك لأن التراضى يقتضى أن يكون المشتري مختاراً فى الشراء والبائع مختاراً فى البيع وكلاهما مختاراً فى تقدير الثمن الذى يشتري أو يبيع به أما الاحتكار من جانب المحتكر ففيه استغلال آثم كما أن الكسب فيه يكون بالانتظار لأنه حبس للمواد المطلوبة لوقت الاضطرار إليها فالكسب فيه غير شرعى لا يبيحه الإسلام (٥) .

(١) سورة البقرة : آية ٢٧٥

(٢) من حديث نعيم بن عبد الرحمن ورجال ثقات ، انظر الى : الاحياء . باب فضل انكسب ص ٧٥٦

(٣) عز الدين بن عبد السلام : القواعد الكبرى ج ١ ص ٤

(٤) صحيح مسلم . المجلد الرابع ص ١٢٦

(٥) د . هـ عبد الرسول : المبادئ الاقتصادية فى الاسلام ص ٤٩

وقد نظمت الشريعة الإسلامية التجارة بأنواعها<sup>(١)</sup> فمنها شركة الأموال وتنقسم إلى شركة عنان وشركة مفاوضة، وشركة الإبدان وشركة الوجوه وشركة الملك كما أقرت صور التجارة من مضاربة ومزاجحة وتولية ووضعية . كما عرفت الشريعة الإسلامية نظام الائتمان بصورة المختلفة كالقرض والسلم . وفي تنظيم التجارة يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »<sup>(٢)</sup> . « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه »<sup>(٣)</sup> . ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم : ( من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم )<sup>(٤)</sup> .

## المطلب الأول

### توجيهات الإسلام في التجارة

على الإسلام بإرساء التجارة على مبادئ قوية ومن هذه المبادئ :

١ — منع الفس . فيقول الله تعالى :

« والسماء رفعمها ووضع الميزان ، ألا تظفروا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان »<sup>(٥)</sup> .

« وأوفوا الكيل ولا تكونوا من الخسرين ، وزنوا بالقسط المستقيم ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم »<sup>(٦)</sup> .

(١) يرجع إلى هذه التقسيمات في كتب الفقه قسم المعاملات — عبد الرحمن الجزيري : الفقه على المذاهب الأربعة ، ابن حزم : المحلى ، شمس الدين محمد بن أحمد : الاقناع — ابن قدامة : المغني ، المرخسي : المبسوط — الحافعي : الأم .

(٢) سورة النساء : آية ٢٩

(٣) سورة البقرة : آية ٢٨٢

(٤) البخاري ج ٣ ص ١١١

(٥) سورة الرحمن : آيات ٧ — ٩

(٦) سورة الشعراء : آيات ١٨١ — ١٨٣

« ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون » (١) .

وعما جاء في السنة المطهرة : ( يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا فإذا تخاونا رفع يده عنهما ) (٢) .

( رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع ، وإذا اشترى ، وإذا قضى ، وإذا اقضى ) (٣) .

ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه خرج إلى السوق فرأى طعاماً مصبراً فأدخل يده فأخرج طعاماً رطباً قد أصابته السماء فقال لصاحبه : ( ما حملك على هذا ) ؟ قال : والذي بعثك بالحق لانه لطعام واحد . قال . ( أفلا هزلت الرطب على حدة واليابس على حدة فتتبايعون على ما تعرفون ؟ من شئنا فليس منا ) (٤) .

٢ — الوفاء بالمعهود وأداء الديون والالتزامات . وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم : ( من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله ) (٥) .

وعن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ( إن القتل في سبيل الله يكفر الذنوب إلا الدين والأمانة ) (٦) .

٣ — خلو التجارة من الغبن ومن الاستغلال وذلك بمنع الطرق التي تؤدي إلى ذلك حفظاً لمصالح الناس ومنعاً للتشاحن . وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم :

(١) سورة المطففين : آيات من ١ - ٥

(٢) رواه أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة ، الفرائد : لأحياء علوم الدين - فصل الكسب ص ٢٨٢

(٣) البخارى ج ٣ ص ٧٥

(٤) صحيح مسلم المجلد الاول ص ٢٩٩

(٥) عمدة القارى — شرح صحيح البخارى ج ٢ ص ٢٢٧

(٦) مصابيح السنة ج ٢ ص ٤

( لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد ) (١) .

فيل لابن عباس ما قوله لا يبيع حاضر لباد قال : لا يكون له سمسار لأن هذا البيع لإضرار بأهل البلد ، فالبيع بوجه عام — وكالة أو أصالة — ممارسة الحرية التجارية وهى من الإباحات ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قيد هذه الإباحة بما يمنع الضرر عن العامة لأن مصالحهم مقدمة (٢) .

فمنع أن يقوم شخص ب شراء سلع من تاجر قادم إلى البلدة قبل أن يصل إليها ودون أن يعلم بالأسعار فيستغلها ويقوم هو بعد ذلك بتحقيق ربح طائل (٣) .

٤ — حظر أنواع من التجارة لتعارضها مع تعاليم الإسلام ولأنها تشقى على الناس وتجلب التشاحن والضرر وذلك كالتعامل بالربا والمقامرة وبيع الفر وهو ما توقفت نتائجه على المستقبل المجهول كبيع الطير فى الهواء وبيع السمك فى الماء وبيع الثمر قبل نضجه وبيع حمل الحيوان قبل ولادته . وفى تحريم هذه الأنواع يقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فآذونا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (٤) ويقول تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » (٥) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( الذهب بالذهب والفضة بالفضة والقمح بالقمح والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح يبدأ بيد سواء بسواء فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إن كان يبدأ بيد ) (٦) .

(١) أخرجه البخارى ومسلم وابن ماجه . البخارى ج ٣ ص ٩٤

(٢) د . فتحي الدرينى : الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده ص ٣٦٨

(٣) الشافعى . الام ج ٣ ص ٨١

(٤) سورة البقرة : آيات من ٢٧٨ — ٢٨٠

(٥) سورة المائدة : آية ٩٠

(٦) رواء البخارى ومسلم وغيرهما . البخارى ج ٣ ص ٩٧

وعن عبد الله بن عمر قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدؤ صلاحها . نهى البائع والمشتري ، وعن بيع النخل حتى تزهو ، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة (١) .

وعن حكيم بن حزام قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس هندي . وقال حكيم : يا رسول الله . يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس هندي فأبتاع له من السوق . قال : ( لا تبع ماليس عندك ) (٢) .

هـ — منع الاحتكار : عرف ابن عابدين (٣) الاحتكار لغة بأنه احتباس الشيء انتظاراً للغائه ، وشرعاً شراء طعام ونحوه وحبسه لبيعه بأكثر من ثمنه وقد حرم الإسلام الاحتكار مراعاة لمصالح الجماعة . وذلك بمقتضى قول النبي صلى الله عليه وسلم :

( لا يحتكر إلا خاطيء ) (٤) .

(من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليفليه كان حقاً على الله أن يعمده بعظم من النار يوم القيامة ) (٥) .

(من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين أربعين يوماً فقد برىء من الله ) (٦) .

وقد بسط الفقه الإسلامي لولي الأمر سبل الضرب على أيدي المحتكرين وذلك بفرضه بيع المال المحتكر بالسعر المعقول أو بتعزير المحتكرين حتى يبيعوا به (٧) .

(١) الشافعي : الأثر ج ٧ ص ٩٣

(٢) الإمام بغوي . الحسين بن مسعود : مصابيح السنة ج ٢ ص ٧ ، مسند ابن حنبل ج ٢ حديث ١٨٩ - ١٩٠

ابن القيم . أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠٣

(٣) ابن عابدين حاشية في المختار ج ٤ ص ١١٧

د . الرزقي : الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام ص ٤٧

(٤) صحيح مسلم المجلد الرابع ص ١٢٦

(٥) رواد أبو داود والترمذي .

(٦) مسند الإمام أحمد رقم ٤٨٨ .

(٧) د محمد عبد الله العربي : المرجع السابق من بحوث المؤرخ الأول لجميع السعوث الإسلامية .

يقول ابن القيم (١) من أقبح الظلم إيجار الحانوت على الطريق أو في القرية بأجرة معينة على ألا يبيع أحد غيره فهذا ظلم حرام على المأجر والمستأجر . وهو نوع من أخذ أموال الناس قهراً وأكلها بالباطل . وقاعله قد تمجهر وأبغى فيخاف عليه أن يحجر الله عنه رحمة كما حجر على الناس فضله ورزقه

فإذا احتكر أناس بيع نوع من الطعام أو غيره من الأصناف بحيث لا توجد السلعة إلا عندهم ثم يبيعونهم بالسعر الذي يريدونه ، ولو باع غيرهم منع . فذلك من البغى في الأرض بالفساد .

وهؤلاء يجب التمسع عليهم وإلزامهم ألا يبيعوا إلا ببقية المثل ولا يشتروا إلا ببقية المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء . فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما شاءوا أو يشتروا بما شاءوا كان ذلك ظلماً للناس . ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك السلع وظلماً للمشتريين منهم .

ويرى فريق من الفقهاء تخصيص الاحتكار الآثم بأنواع الطعام إلا أن الرأي الأرجح هو رأي أبي يوسف (٢) صاحب أبي حنيفة . إذ يقول : كما ما أخذ الناس حبسه فهو احتكار وإن كان ذهباً أو فضة ، ومن احتكره فقد أساء استعماله حقاً فيما يملك . لأن كل ما يضر حبسه كالثياب مثلاً لا يقل أذى للناس عن الاحتكار في الطعام .

والأحاديث الكثيرة قد رويت في إثم الاحتكار بإطلاق غير مقصور على الطعام ، ولأن المقصود من منع الاحتكار هو منع الضرر عن الناس ، والضرر كما ينزل بمنهم القوت ينزل أيضاً بمنهم الثياب وغيرها . فللناس حاجات مختلفة والاحتكار فيها يجرى على الناس في ضيق وبذلك اتسع رأي أبي يوسف لكل الأموال التي يكون في حبسها ضيق أو ضرر اجتماعي أو حبس بلوارد الرزق (٣) .

ويعد من الاحتكار أن يضيق على صغار المزارعين في امتلاك الأراضي الزراعية

(١) ابن قيم الجوزية : الطرق الحكمية ص ٢٤٥ .

(٢) شرف الحسين . الروض النضر في شرح مجموع الفقه الكبير ص ٣٠٩ (باب البيع)

(٣) د . العربي . المرجع السابق .



أو الاختصاص فيها بأن يكون هناك ملاك كبار لهم الأراضى الواسعة الكثيرة وكلما ظهرت أراضى استولوا عليها بطريق الشراء فلا يستطيع صغار المزارعين أن يغالوا في شرائها فيسكون على ولى الأمر التدخل (١) .

وحكمة تحريم الاحتكار أنه يؤدي إلى كسب بالانتظار لأن مؤداه إدخار الحاجيات المطلوبة لوقت الاضطراب إليها . ومن المقرر أن الكسب بطريق الانتظار الزمى غير شرعى لا يبيحه الإسلام لأنه يشبه الربا الذى يكون الكسب منه بالانتظار (٢) .

كما أن الاحتكار يؤدي إلى أن يثرى المحتكر ثراء لا يتناسب مع جهوده بل يكون هذا الإثراء مبنياً على شدة حاجة الناس إلى السلعة فوقانهم على الاستغلال . والاستغلال لا يقره الإسلام . إذ أن نتيجته المضرّة الشديدة التى تنزل بالناس وفيها لا يكون الثمن متعادلاً مع مالية العين المحتكرة .

وذلك فضلاً عن مخالفة الاحتكار لمبدأ التكافل الاجتماعى الذى قرره الإسلام . وقد قرر فقهاء الشريعة الإسلامية وسائل المقاومة الاحتكار منها بيع السلعة المحتكرة جبراً عن صاحبها بالثمن المعقول لا استغلال فيه لحاجة الناس . وكذلك إذا أبى المحتكر أن يبيع تلك السلع إلا بسعر فاحش يأمره القاضى أن يبيعها بسعر معتدل المرجح وفق تقدير الخبراء . فإذا أبى فى الحالتين انتزع منه ماله وباعه عليه بسعر معتدل (٣) .

## المطلب الثانى

### القيود على حرية التجارة

وضع الإسلام قيوداً على حرية التجارة تقتضيها مصالح الناس نوضحها فيما يلى : -

(١) أستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة : فى المجتمع الاسلامى ص ٦٣ .

(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة . المرجع السابق ص ٤٤ .

(٣) الاختيار شرح المختار ج ٣ ص ١١٥ ، وابن تيمية : الحسبة ص ٥١ ، ابن عابدين .

## ١ - التسعير

الأصل أن التجار أحرار في تحديد أسعار سلهم التي يبيعونها ، ولا يجوز التدخل في ذلك إلا أن يكون استغلال أو احتسار . فللدولة حينئذ أن تتدخل في تحديد السعر تحقيقاً لمصلحة الناس .

وقد عقد ابن القيم (١) باباً عن التسعير جاء فيه :

« التسعير منه ما هو ظلم محرم ومنه ما هو عدل جائز .

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بشئ لا يرضونه أو منهم ما أباح الله لهم فهو حرام .

وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بشئ المثل ، ومنهم ما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب .

فأما القسم الأول فمثل ما روى عن أنس قال : غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله لو سعرت لنا فقال : ( إن الله هو القابض الرازق والباسط المسعر وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلة ظلته إياه في دم ولا مال ) (٢) .

فإذا كان الناس يبيعون سلهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لفلة الشئ وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بيمينها إكراه بغير حق .

أما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها — مع ضرورة الناس إليها — إلا بزيادة على القيمة المعروفة . فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا بالزامهم بقيمة المثل والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به فالامر يدور مع الضرورة وجوداً وعدماً .

وقد اختلف العلماء في التسعير في مسألتين :

(١) ابن القيم : الطرق الحكمية ص ٢٤٤ وما بعدها .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وصححه ، ابن تيمية الحسبة ص ٤٢ .

إحداهما : إذا كان للناس سعر غال فأراد بعضهم أن يبيع بأعلى من ذلك فإنه يمنع عند مالك ، فأحباب الحوانيت والأسواق لا يتركون على البيع باختيارهم إذا أغلوا على الناس ، وعلى صاحب السوق الموكل بمصلحته أن يعرف ما يشترون به فيجعل لهم من الربح ما يناسب وينهاهم أن يزيدوا على ذلك ، ويتفقد السوق دائماً قيمتهم من الزيادة على الربح الذي جعل لهم فن خالف هذا عاقبه وأخرجه من السوق .

ولا يجوز عند أحد من العلماء أن يقول لهم : لا تبعوا إلا بكذا ربحتم أو خسرتم من غير أن ينظر إلى ما يشترون ولا أن يقول لهم فيما قد اشترؤوه : لا تبعوه إلا بكذا بما هو مثل الثمن أو أقل منه .

وإذا باع التاجر بغير ما ينقص عن سعر السوق فيرى مالك منعه من ذلك واحتج بما رواه في موطأه (١) عن يوسف بن سيف عن سعيد بن المسيب أن عمر ابن الخطاب سر بحاطب ابن أبي بلتعة وهو يبيع زبياً له بالسوق فقال له عمر : إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا .

ويوضح مالك ذلك فيقول : لو أن رجلاً أراد فساد السوق لحط من سعر الناس لرأيت أن يقال له : إما لحقت بسعر الناس وإما رفعت .

وأما أن يقول للناس كلهم - يعني لا تبعوا إلا بسعر كذا - فليس ذلك بالصواب . كما استند إلى حديث عمر بن عبد العزيز في الأبله حين حط سعرهم لمنع البحر فكتب : خل بينهم وبين ذلك فإن السعر بيد الله .

أما الشافعي فإنه عازم في ذلك بما رواه عن الدراوردي عن داود بن صالح عن القاسم بن محمد عن عيسى بن أبي بلتعة بسوق المصلوبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما فقال له : مدين لكل درهم . فقال عمر : قد حدثت بعير جاءت من الطائف تحمل زبياً وهم يشترون بيسمرك فإذا أن ترفع في السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت .

فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطباً في داره فقال : إن الذي قلت ليس لك فيه عزمة منى ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد حيث شئت فبيع وكيف شئت فبيع .

وقال الشافعي (١) : وهذا الحديث مستفيض وليس بخلاف لما رواه مالك ولكنه روى بعض الحديث أو رواه عنه من رواه وهذا أتى بأول الحديث وأتى هذا بآخره وبه أقول لأن الناس مسيطرون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمه الأخذ فيها وهذا ليس منها أما المسألة الثانية التي تنازعوا فيها عن التسعير فهي أن يحدد لأهل السوق حد لا يتجاوزته مع قيامهم بالواجب .

ويرى الجمهور المنع من ذلك محتجين بما رواه أبو داود وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الذي رفض فيه النبي صلى الله عليه وسلم أن يسعر للناس .

وقالوا : ولأن إجبار الناس على ذلك ظلم لهم .  
وهناك رأى لمالك رواه أشهب بأنه إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ولكن لا يأمرهم أن يقوموا من السوق

واحتج أصحاب هذا القول بأن في هذا مصلحة للناس بالمنع من إغلاء السعر عليهم ولا يجبر الناس على البيع وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده على الأمر على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمشتري .

ويقولون بأنه ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون ؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعمامة سداد حتى يرضوا به ولا يجبرهم على التسعير ولكن عن رضى فإذا امتنع الناس عن بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه وكذلك كل من وجب عليه أن يبيع بشئ المثل فامتنع .

وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم منع من الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصة من العبد المشترك فقال : ( من أعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ به ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط ) فأعطى شركائه حصصهم وعتق عليهم العبد (١) فلم يكن للمالك أن يساوم المعتق بالذي يريد فإنه لما وجب عليه أن يملك شريكه المعتق نصيبه الذي لم يعتقه لتكميل الحرية في العبد فقدر عرضه بأن يقوم بجميع العبد قيمة عدل ويعطيه قسطه من القيمة فإن حق الشريك في نصف القيمة لا في قيمة النصف عند الجمهور .

وصار هذا الحديث أصلاً في أن ما لا يملك قسمة عينه فإنه يباع ويقسم ثمنه إذا طالب أحد الشركاء ذلك ويجبر الممتنع على البيع كما يجبر على أن يعاوض بشمن المثل لا بما يزيد عن الثمن .

وهذا الذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من تقويم الجميع قيمته المثل هو حقيقة التسمير ، وعلى ذلك فلولى الأمر تحقيقاً للمصلحة أن يحدد للسلمة سعراً يناسب مع تكلفتها إنتاجها بعد مشورة أهل الخبرة وله أن يجبر صاحبها على بيعها بقيمة المثل .

## ٢ - المصادرة

نعني بالمصادرة استيلاء الدولة على الأموال الخاصة دون مقابل . والمصادرة قد تكون عقوبة وقد تكون لإجراء أملت الضرورة كما تكون استرداداً لحق . ويقسم الفقهاء (٢) واجبات الشريعة التي هي حق الله تعالى ثلاثة أقسام : عبادات وكفارات وعقوبات .

والعقوبات قد تكون بدنية كالقتل والقطع ومالية كإتلاف أوعية الخمر ومركبة كقتل الكفار وأخذ أموالهم ، والعقوبات المالية منها ما هو من باب إزالة المنكر وتنقسم إلى إتلاف وإلى تغيير وإلى تمليك للغير فالإتلاف كالمنكرات من الأعيان والصور يجوز إتلاف عملها تبعاً لها .

(١) البخاري ج ٣ كتاب العتق ص ١٨٩ .

(٢) ابن أقيم الجوزية : الطرق الحكمية ص ٢٧٠ وما بعدها .

فقد جاء في مسند الإمام أحمد من حديث أبي طعمة قال : سمعت عبد الله بن عمر يقول : لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمربد فإذا بزقاق على المربد فيها خر فدها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة — وما عرفت المدينة إلا يومئذ — فأمر بالزقاق فشق ثم قال ( لعنت الخمر وشاربها وساقبها وبائعها ومبتاعها وحاملها )<sup>(١)</sup>.

والعقوبة قد تكون عن غش قال ابن رشد<sup>(٢)</sup> في كتاب البيان له : وإصاحب الحسبة الحكم على من غش في أسواق المسلمين في خبز أو لبن أو عسل أو غير ذلك من السلع بما ذكره أهل العلم في ذلك كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في مانع الزكاة قوله ( إنا آخذوها وشرط ماله عزمة من عزمات ربنا )<sup>(٣)</sup> وقوله ( من وجد يصيد في حرم المدينة شيئاً فلن وجده سلبه )<sup>(٤)</sup>.

كما روى عن مالك رضى الله عنه أن الغاش للبن فالمستحسن عنده أن يتصدق به إذ في ذلك عقوبة العاش ونفع المساكين بإعطائهم إياه .

أما المصادرة كإجراء تمليه الضرورة فصورته التوظيف . وهو أخذ جزء غير محدد بنسبة من أموال الأغنياء لصالح الخزنة العامة عند الطوارئ الدائمة إذا عجزت موارد الخزنة عن مواجهتها<sup>(٥)</sup> . والمصادرة استرداداً لحق تكون في حالة ما إذا استولى شخص على مال مملوك للدولة بدون حق أو استغل سلطته في تنمية أمواله . فللدولة مصادرة هذا المال، ومن ذلك ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع ابن اللثبية حين ولاه على صدقات بني سليم فلما قدم قال : هذا لكم وهذا أهدي إلى فقام النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : ( ما بال حامل أبعته فيقول هذا لكم وهذا أهدي إلى . أفلا قعد في بيت أبيه وبيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا ؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة إما بيع له رغاء أو بقره لها خوار أو شاة تبحر ) ثم

(١) البخارى ج ٣ ص ١٠٨ .

(٢) ابن رشد : البيان ، ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٣٨ .

(٣) ابن تيمية : الحسبة ص ٥٩ .

(٤) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٧ .

(٥) انظر ص ٥٠٣ .

رفع يديه حتى رؤى بياض إبطيه فقال ( اللهم هل بلغت ) (١).  
ومنه أيضاً ما فعله عمر بن الخطاب مع أبي هريرة حين ولّاه البحرين فلما قدم  
أبو هريرة قال عمر : يا هذو الله وهذو كتابه أسرفت مال الله ؟ قال : لست بعدو  
الله ولا عدو كتابه ولكنى عدو من هاداهما ولم أسرق مال الله قال فن اين اجتمعت  
لك عشرة آلاف درهم ؟ قال : خيل تناسلت وعطائى تلاحق وسهامى تلاحقت  
فقبضتها منه (٢). وكذلك ما فعله عمر مع عتبة بن أبي سفيان إذ ولّاه كنانة فقدم  
عليه بال فقال له : يا عتبة ما هذا ؟ فقال مال خرجت به واتجرت فيه فقال له : لم  
تخرج هذا المال معك في هذا الوجه ثم صّيره في بيت المال (٣).

كما حدث أن اشترى عبدالله بن عمر إبلا هزيلة وساقها إلى الحمى فلما سمعت ذهب  
بها إلى السوق ليبيها فلما رآها عمر قال لابنه يوضح له موضع الريبة في كسبه :  
إدعوا إبل ابن أمير المؤمنين اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين . يا عبد الله بن عمر خذ  
رأسمالك وأجعل الرجب في بيت مال المسلمين (٤).

ومنه أيضاً مشاطرته أموال سعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد وعمر و  
ابن العاص (٥).

ومقتضى ما ذكر أن لولى الأمر أن يقرر مصادرة الأموال كالمقوبة  
على المنكرات والغش والتدليس والاحتكار في المعاملات التجارية وكذلك إذا دعت  
لذلك ضرورة طارئة تحقيقاً للمصلحة العامة ، أو إذا كانت الشروة ناتجة عن عصب  
أو استغلال .

ومن ذلك يتضح أن الإسلام يتبع مبدأ الوسطية فلا هو يبيح جمع المال بصفة  
مطلقة ولا هو يضيق على الناس ويحكم في تصرفاتهم المالية ولكنه يعمل ميزانه  
الديق حتى لا تتحول الحرية الاقتصادية إلى تسلط بين الأفراد تحت وطأته ولا  
ينقلب التدخل إلى مصادرة مطلقة للأموال . فهو حين يبيح الحرية الاقتصادية  
للأفراد لا يأبى على الحاكم التدخل في النشاط الاقتصادى وتنظيمه إذا رأى أن  
المصلحة العامة تقتضيه .

(١) أبوسف : الحراج ص ٨٢ ، أبو عبيد : الأموال ص ٣٧٧ .

(٢) أبو عبيد : الأموال ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

(٣) الشيخ نعل الحنيف ، الملكية وتحديداتها في الاسلام ص ١٣١ .

(٤) أستاذنا الدكتور الطماوى . — عمر بن الخطاب ص ٧٨ .

(٥) أستاذنا الطماوى . المرجع السابق ص ٩ ، وما بعدها .

# القسم الثالث

## ضمانات الحريات العامة في النظام الإسلامي

مقارنة بالنظم الأخرى

تمهيد

طبق النظام الإسلامي في عهد النبوة على أساس أن القانون الإسلامي يعتمد على دعامتين .

الدعامة الأولى هي القرآن الذي أنزله الله على نبيه وفقاً للوقائع والحوادث والمناسبات ، والدعامة الثانية هي أقوال النبي وفتاويه وأحكامه عليه السلام .

وفي هذا العهد طبق النظام الإسلامي بما شمله من تقرير الحريات العامة تطبيقاً سليماً الحقوق فيه مضمونة والحريات مكفولة .

فقد تقررت حرية النفس باعتبارها جزءاً من العقيدة الإسلامية ، وتقرر التكافل الاجتماعي بفريضة الزكاة وبالصدقة ووطد الرسول الكريم بالتطبيق العملي مبدأ المساواة فكان موقفه - وهو النبي المؤيد من السماء - موقف الأخ من أخيه كما زوج بعض الموالى من سيدات كريمات الحسب في قوم من وحقق الشورى عملاً بأن كان يستشير أصحابه قائلاً لهم ( أشيروا على أيها الناس ) كما تقررت مسئولية كل فرد عما يتولى شؤونه فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته والرجل في أسرته راع ومسئول عن رعيته .

وسار الأمر على ذلك في عهد الخلافة الرشيدة . فكان الخلفاء كلما جد في أمور الدولة أمر جديد جمعوا الصحابة واستشاروهم ثم انتهوا إلى رأى تفرع جماعتهم .

ومنذ أول القرن الثاني الهجرى امتازت تلك الحقبة بقيام الحضارة الإسلامية



ونموها. كما كثرت العلوم العقلية والنقلية ودونت العلوم العربية الحاصلة وظهرت المذاهب الفقهية .

ومن الناحية السياسية أصبحت الخلافة قائمة في حقيقتها على القوة والغلب وليس على الشورى فأصبح أساسها غير شرعى فهى خلافة ضرورة إذ كان الخلفاء يأخذون البيعة لأبنائهم في حياتهم بالرغب والرهب وسادت العصبيّة التي يمتقها الإسلام وكان هذا بذراً لمبادئ الملك في المجتمع الإسلامى . ثم تبع ذلك ظهور الفرق الإسلامية وقيام الثورات (١) مما أدى إلى انقلاب الأمر من ملك بقيت فيه معاني الخلافة وذلك حتى الصدر الأول من الدولة العباسية من العباس إلى الرشيد إلى ملك حقيقى يحمل اسم الخلافة تجاوزا بعد خلافة الرشيد .

وفي هذه الفترة أصبحت السيادة لطبيعة التغلب وانغمس أولياء الأمر في الملذات والشهوات ، وعارض الفقهاء من أهل السنة هذا الوضع فإنهم لم يقبلوا ذهاب أساس الشورى ، وأخذ انقلاب الخلافة إلى ملك يزداد شيئاً فشيئاً حتى آل الأمر إلى ضياع حقيقتها وانعدام صورتها (٢) .

وتبعاً لاضمحلال النظام الإسلامى تدهورت الحركة الفكرية وتقهقرت المدنية العربية وأصابها الجلود فى جميع نواحيها فاستتبّع ذلك نفى التقليد وتوقف الاجتهاد فى الفقه واكتفى الفقهاء باختصار الكتب الشرعية (٣) .

فأصبح الجلود الفقهي قريناً لاضمحلال النظام الإسلامى وكان قفل باب الاجتهاد تحقيقاً لرغبة الأمراء والسلاطين .

وأن من آثار الجلود على القديم المغالاة فى الأقيسة البعيدة حتى منع الفقهاء من المعاملات الشئ الكثير وحكموا بالتحريم بمجرد الشبهة بناء على مراعاتهم هذا الأصل وزادوا من الحرج ، وأوقفوا مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن .

(١) د . محمد ضياء الدين الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية من ١١٣ وما بعدها انظر عكس ذلك . ابن خلدون . فى مقدمته الفصل الثامن والعشرون .

(٢) ابن خلدون . المقدمة ص ١٨٢

(٣) د . صبحى محمادى : فلسفة التشريع الإسلامى ص ٣٦

وضيقوا على الناس مع أن من قواعد الفقه ( المشقة تجلب التيسر ) ، إذا ضاق أمر اتسع ( كما أن من وصية النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري ( يسرا ولا تمسرا وبشرا ولا تقتفرا ) (١) .

وأدى ذلك إلى تدخل التنظيم الإسلامي فنتج عنه مخالفات واضحة لمقصود الشارع من شرعية المعاملات وكذلك مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في طريقتهم فنتج عن ذلك قفل باب الرقي للأمة الإسلامية بسبب التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته وبذلك أمكن خلق الطغمة على الشريعة الإسلامية من ناحية الفقه والمعاملات ومن ناحية النظام الإسلامي نفسه بأنها وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمام مقتضيات الأمور (٢) .

وكان للحكم الاستبدادي المطلق الذي أوجده الخلفاء الأمويون والعباسيون نتائج مهمة في تطوير الإسلام وأصبحت أمور الدنيا في نظر أهل التقوى والورع ملوثة قد دب فيها الفساد حتى أنكرها الناس وتجاهلوا وأصبحت الحركات الفكرية والروحية المبدعة أشد ما تعنى بالآخرة وشؤونها حتى انزلت عن الواقع والحقيقة وراحت تجبر بالثورة على المجتمع هادفة إلى تقويض أركانه أكثر من هدفها إلى إصلاحه (٣) .

وشغل المسلمون بالخلافات الدائرة بين الفرق الإسلامية عن النظر في أمور الدين ، وانقلب الجهاد في سبيل الله كفاحاً لإخماد الفتن السياسية في الدولة الإسلامية وزاد التعصب للرأي حتى بلغ حد القتال وقد وصل الجهل بأحكام الإسلام إلى الدعوة السافرة إلى الفجور والإباحة وحمل الناس على الاستهتار وذلك بدهوى الحرية بل لقد بلغ بهم الأمر إلى حد التهمك والسخرية عن يقول بتحريم الخمر وعن يخوف من النار .

(١) د . محمد مصطفى شلبى : تحليل الأحكام ص ٣٠٣

(٢) د . محمد مصطفى شلبى : تحليل الأحكام ص ٣٠٣ وما بعدها .

(٣) الأستاذ شفيق غريبال . الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي من كتاب الإسلام

وقد فتح هذا الضعف الفرصة لأعداء الإسلام ليعملوا في الدولة معاول الهدم فأخذ المنافقون والزنادقة الذين اعتنقوا الإسلام ظاهرياً يبشون تعاليمهم على أشكال مختلفة طوراً بالعلم والدين وطوراً بالأدب والفلسفة<sup>(١)</sup> .

ولما ضعف الوازع الديني تحررت السياسة من رقابة الدين ليستطيع الحكام تنفيذ مآربهم فأصبح الدين مقصوص الجناح وأضحت السياسة طليقة بلا حدود .

وفقدت وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقوماتها وأصبح الخلفاء لا يمثلون الإسلام ولا يطبقون السياسة الشرعية وابتعدوا عن النظام الإسلامي وتعاليمه الخلقية والسياسية والاجتماعية<sup>(٢)</sup> .

وإن كانت قد ظهرت فترات من النهضة الفكرية في القرن الثامن الهجري (القرن الرابع عشر الميلادي) بظهور بعض الفقهاء أمثال تقي الدين ابن تيمية وابن قيم الجوزية ثم في القرن التاسع عشر الميلادي السيد جمال الدين الأفغاني إلا أن ذلك لم يؤد تماماً إلى فتح باب الاجتهاد<sup>(٣)</sup> .

كل ذلك يؤدي بنا إلى ضرورة البحث عن الضوابط التي تضمن كفاية الحريات العامة وعدم الاعتداء عليها باعتبارها أساساً من أسس النظام الإسلامي كما كانت في الصدر الأول نابعة من كتاب الله وسنة رسوله فكانت راسخة في ضمير الناس حكماً ومحكومين إذ أن ما أصاب الدولة الإسلامية من تدهور إنما سببه البعد عن أحكام الإسلام وعدم اتباع تعاليمه . على أن يؤخذ في الاعتبار تطور هذه الضوابط بما يلائم ظروف العصر ويحقق مصالح الناس .

ذلك أن النظام الإسلام لا يتحقق في المجتمع إلا باتباع المؤمنين به لتعاليم الإسلام وبقدر ما يستخلصونه من مبادئه عن فكر وما يتخذونه من وسائل لتطبيقه بما يتناسب كل عصر ويوافق كل بيئة .

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٨

(٢) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ص ٩٤ وما بعدها . تفسير المنار ج ١ ص ٤٥٩

(٣) د . صبحي محمادي : مسفة التشريع الإسلامي ص ٣٧

وسمدرس هذه الضمانات في ضوء الضمانات المقررة في النظام المعاصرة لمعرفة مدى تقبل النظام الإسلامى لهذه الضمانات ومدى كفايته للحريات العامة من خلال تعاليمه .

لذلك سنقسم هذا القسم إلى بابين :

الباب الأول : عن ضمانات الحريات العامة في النظم المعاصرة ومدى تقبل النظام الإسلامى لها ويشمل الفصول الآتية :

- مبدأ الفصل بين السلطات .
- الرقابة على دستورية القوانين ورقابة المشروعية .
- نظام المفوض البرلمانى .
- رقابة رأى العام .

الباب الثانى : عن ضمانات الحريات في النظام الإسلامى ومدى تحقيقتها للفرض منها ويشمل الفصول الآتية :

- ولاية المظالم .
- ولاية الحسبة .
- رقابة رأى العام .
- المبادرات تطبيق للحريات .



## الباب الأول

### ضمانات الحريات العامة في النظم المعاصرة

تحدث في هذا الباب عن الضمانات المقررة في النظم السياسية المعاصرة ديمقراطية واشتراكية والتي تهدف إلى تأكيد ممارسة الأفراد للحريات العامة وكفالة الدولة لهذه الممارسة ، وحقوق الأفراد في اقتضاها من الدولة إذا استدعى الأمر ذلك ويدخل في ذلك :

- مبدأ الفصل بين السلطات .
- تقرير الرقابة على دستورية القوانين .
- إنشاء نظام المفوض البرلماني .
- تحقيق رقابة الرأي العام .



## الفصل الأول

### مبدأ الفصل بين السلطات

يهدف مبدأ الفصل بين السلطات إلى ضمان حريات الأفراد بتوزيع سلطات الدولة بين هيئات مختلفة وعدم تجميعها في شخص واحد أو هيئة واحدة ولو كان الشعب نفسه (١).

فالسلطان التشريعية والتنفيذية إذا اجتمعتا في شخص واحد أو هيئة واحدة انعدمت الحرية فكان لا بد أن توقف كل سلطة عند حدها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع إحداها أن تسيء استعمال سلطاتها أو أن تستبد بالسلطة (٢) يقول جوستاف لوبون : إن نشوء السلطة لعبت برءوس بعض عظماء التاريخ من ذوي السلطان المطلق إلى حد أن جعلتهم في بعض الأحيان يأتون ببعض تصرفات تحمل طابعاً من طوايح الجنون (٣).

لذلك عمدت الدول في دساتيرها إلى عدم التجمع بين السلطات بل أوجبت توزيعها بين هيئات مختلفة (٤).

وقد قسم الفقهاء سلطات الدولة تبعاً لوظائفها وهي الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية (٥) فأسندت هذه الوظائف إلى هيئات متميزة بحيث تؤدي كل سلطة

(١) مونسكيو : روح القوانين . الفصل السادس — الباب التاسع .

(٢) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية سنة ١٩٦٦ هامش

ص ١٨٥

(٣) د . عبد الحميد متولى المرجع السابق هامش ص ١٨٥

(٤) د . عبد الحميد متولى المرجع السابق ص ١٨٥

(٥) فئات الوظيفة التشريعية بالبرلمان والوظيفة التنفيذية بالوزارة والوظيفة القضائية

بالمحاكم .



وظيفتها دون تدخل من السلطتين الاخرين وأن تستطيع كل سلطة أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها أى أن تمنعها من أن تسيء استعمال سلطتها (١).  
هلى أن هذا التقسيم لا يعنى الفصل التام بين السلطات بل إنه يتمين إيجاد توازن وتعاون بين الهيئات السياسية وعلى قدر هذا التعاون تختلف نظم الحكم فى الدول المختلفة (٢).

— فإذا كان التعاون طبقاً لما هو وارد فى الدستور يرجح فى ميزان السلطة الهيئة التشريعية كان ذلك هو النظام المجلسى أو حكومة الجمعية النيابية .  
— أما إذا رجح الدستور سلطة رئيس الدولة سعى النظام الرئاسى كما هو الحال فى الولايات المتحدة الأمريكية .

— وإذا أدى الأمر إلى إيجاد توازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فذلك هو النظام البرلمانى . وهو ما يمثل بحق مبدأ فصل السلطات بمعناه الصحيح .  
والقدر المشترك بين هذه النظم أن تختص السلطة التشريعية أساساً بمهمة التشريع كما تختص السلطة التنفيذية بتنفيذ القوانين أما السلطة القضائية فتقوم على تطبيق التشريعات التى تصدرها السلطة التشريعية (٣) .

---

(١) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ١٦٦ — ١٨٦  
(٢) للتفصيل يرجع الى :

- اسمان : القانون الدستورى سنة ١٩٢١ ج ١ ص ٤٥٧
- بيردو : القانون الدستورى سنة ١٩٤٧ ص ٩٤ — ٩٧
- دى لوبادير : محاضرات فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٣ ص ١٢٣
- فيدل : مبادئ القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ ص ١٥٩
- ديفرجيه : القانون الدستورى والمنظمات السياسية سنة ١٩٥٨ ص ١٩١
- (٣) انظر : د . مصطفى الحشاش : النظريات والمذاهب السياسية سنة ١٩٥٧ ص ٤٩ — ٥٠

- د . ش . وت بدوى : النظم السياسية ص ١٩٦ — ٣٦٩
- د . السيد صبرى : النظم السياسية سنة ١٩٥٦ — ١٩٥٧ ص ١٥٧ وما بعدها
- د . عثمان خليل : المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ ص ١٧١ — ١٨١

وليس لسلطة منها أن تجمع في يدها وظيفتين كالتشريع والتنفيذ أو التشريع والقضاء أو التنفيذ والقضاء . وإلا تساطت على الحريات ولم تعد حقوق الأفراد وحرياتهم بمنجاة من تعسفها وطغيانها كما أنه ليس لأى منها أن تفتت على اختصاص سلطة أخرى فالسلطة تحد السلطة كما يقولون .

وبهذا الأسلوب تولت كل هيئة الإشراف على عمل معين تختص به ، ومن جهة أخرى تتعاون الهيئات على تحقيق المصلحة العامة ، وبذلك يمكن نفاذ الاستبداد الذى قد ينتج إذا ما ركزت جميع الأعمال فى يد واحدة .

وإذا رجعنا إلى دساتير الدول الغربية كفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا وجدناها قد أخذت بمبدأ فصل السلطات ، وإن اختلفت نظرتها فى أسلوب التعاون على لا سبق أن أوضحناه . وذلك وصولاً إلى حماية الحريات العامة ومنع طغيان السلطة أو إساءة استعمالها .

أما فى النظام الماركسى المطبق أساساً فى الاتحاد السوفيتى فيرى أن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة (١) وبذلك لا مكان فيه لمبدأ الفصل بين السلطات فيقرر الدستور أن السلطة العليا فيه للسوفييت الأهل للاتحاد وللجمهوريات فو صاحب السلطة التشريعية وله جميع الحقوق المنسوبة للجمهوريات (٢) . فله وللبريزيديوم الذى يحل محله أثناء عدم انعقاده سلطات متعددة بعضها تشريعية كحق تفسير القوانين وإصدار ما يتعلق بتعديلها أو إلغائها ، وبعضها تنفيذية كتمثيل الوزراء وعزلهم تحت اعتماد السوفييت وبعضها قضائية كرقابة مشروعية

د . عبد الحيد متولى : الوسيط سنة ١٩٦٣ ص ٢١٧

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية سنة ١٩٦٣ ص ١٩ ، ٧٩٠

د . محمود حافظ : موجز القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ١٤٦ ، ١٥٤

فيدل : مبادئ القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ ص ٥٩ وما بعدها — بيرد والقانون الدستورى سنة ١٩٤٧ ص ٩٤ ، ٩٧

(١) د . مصطفى أبو زيد فهمى : فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ١٣٦

(٢) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ٦٤٥

القرارات التي تصدرها مجالس وزراء الاتحاد والجمهوريات وإلغاء ما كان منها مخالفا للقانون (١)

وبذلك تجتمع السلطات المختلفة في هيئة واحدة .

ولما كان مبدأ الفصل بين السلطات إنما يهدف إلى حماية الأفراد من استبداد السلطة وسيطرتها على الحريات وذلك عن طريق عدم اجتماع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد واحدة ومقتضى ذلك أنه لا يجوز تقييد الحرية إلا بقانون وأن يكفل القضاء حماية هذه الحريات من تغول السلطة الإدارية فإن إهدار هذا المبدأ يؤدي إلى استئثار السلطة الإدارية بإصدار التشريعات في صورة اللوائح وبذلك تستطيع أن تعرض للحريات في تنظيمها بما يعتبر إخلالا بالشكل التدريجي بين القانون واللائحة الذي يوجب خضوع الثانية للأول .

كما يؤدي إهدار مبدأ الفصل بين السلطات إلى تحرر الإدارة من رقابة القضاء فتعيث في الحريات كبتاً دون رقيب يردعها أو يوقفها عند حدها (٢) .

ويعال الماركسيون وجهة نظرهم في إنكار مبدأ الفصل بين السلطات بأن الشعب هو دائماً مصدر كل سلطة (٣) .

ويرد على هذا القول بأن ذلك لا يعني أن تكون السلطات كلها في هيئة واحدة فالشعب لا يمكنه مزاولة السلطات كلها بنفسه بل يتعين أن ينشئ هيئات يوزع السلطات بينها لمزاومتها باسمه على أن تسير كلها بمشيئته .

إلا أننا نلج في النظم الماركسية المتطورة أخذاً بمبدأ الفصل بين السلطات ويبدو ذلك في الدستور اليوغوسلافي الصادر سنة ١٩٦٩ حيث يوزع وظائف الدولة بين الجمعية التشريعية والسلطة التنفيذية ومرفق العدالة (٤) وحيث ينص على

(١) د . محمد كامل ليلة . النظم السياسية ص ٦٥٤

(٢) د . مصطفى كمال وصفي : المشروعية في الدول الاشتراكية . مجلة العلوم الاهارية عدد أغسطس سنة ١٩٦٦ ص ٣٢

(٣) د . مصطفى أبو زيد فهمي . المرجع السابق ص ١٣٦

(٤) انظر الفصل السابع والثالث عشر من الدستور اليوغوسلافي .

استقلال القضاء ويخوطة بالمحاكم الدستورية حماية مبدأ سمو الدستور .

وإذا ما نظرنا في النظام الإسلامى وجدنا تدرجاً في الأخذ بنظام الولايات النوهية ذلك أنه في أول العهد بالإسلام كان النبي هو المشرع والمنفذ والقاضى ، فلا يمكن التحدث عن سلطات ثلاث متميزة (١) إذ لا يتصور أن توجد سلطة أخرى مع سلطة النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره يتلقى الوحي عن ربه .

وإذا كان القضاء والتنفيذ هما من عمل الرسول فإن التشريع أساساً كان لله تعالى لأن القرآن هو المصدر الرئيسى للتشريع ودور الرسول هو دور المبلغ ، إلا أن السنة كانت مصدراً ثانياً للتشريع ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يفصل المبادئ الإجمالية والقواعد الواردة في القرآن الكريم كما كان يستكمل ما يقف عنده التشريع القرآنى ويبين ما غمض منه (٢) . يقول الله تعالى :

( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) (٣) . ( من يطع الرسول فقد أطاع الله ) (٤) .

( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ) (٥) .

وفي عهد الخلفاء الراشدين وانقطاع الوحي جدد أمور استدعت النظر فيما لم يرد في كتاب الله أو سنة نبيه فكان الخليفة يجمع علماء المسلمين يستشيرهم فإذا اجتمع رأيهم على شئ قضى به (٦) .

وبذلك جدد في التشريع مصدر آخر هو رأى ، ويختص به علماء الإسلام

(١) أستاذنا الدكتور الطهاوى : السلطات الثلاث سنة ١٩٦٧ : ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) دكتور محمد يوسف موسى : المصريح الإسلامى وأثره في الفقه العربى سنة ١٩٦٠

ص ١٠

(٣) سورة النحل : آية ٤٤

(٤) سورة النساء : آية ٨٠

(٥) سورة النساء : آية ٥٩

(٦) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج ٢ ص ٧٠ - ٧١

الذين وصلوا إلى مرتبة معينة من الاجتهاد على أن يكون ذلك في الأمور الفرعية وفيما لا يعارض نصاً من النصوص القطعية . ولم يكن تطور المجتمع قد وصل إلى الحد الذي تنفصل فيه السلطة الحاكمة إلى ولايات متعددة كولاية سن القوانين وولاية القضاء وولاية التنفيذ بحيث يفرم بكل ولاية من هذه الولايات وال متخصص لها منفرد بها وبحيث توضع لكل ولاية شروط خاصة يجب توفرها فيمن يتولاها وضوابط محددة يجب مراعاتها في أدائها (١) .

إلا أن السلطة التشريعية في الإسلام - وهي سلطة محجوزة بالنسبة للبهادى - الثابتة وهي ما ورد في الكتاب والسنة - فإنها في الأحكام الفرعية تقوم بها هيئة المجتهدين تتولاها بما يتوافر فيها من شروط الاجتهاد (٢) وما يتمتع به أعضاؤها من القدرة على استنباط الأحكام التفصيلية من أدلتها التشريعية فتمكن للمسلمين ما يحتاجون إليه من قوانين ويصبح التشريع ملزماً متى اتفق عليه يجتهدو المعسر . يقول الله تعالى : وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر ، (٣) ويقول تعالى :

و قلوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ، (٤) .

وليس لمن لا تتوافر فيه شروط الاجتهاد أن يشرع للأمة ولو كان الخليفة . فالتشريع يختص به أهل العلم وليس الأمة أو من يمثلها كما هو الحال في النظم المعاصرة (٥) التي تقوم على أساس حرية الجماعة في أن تقرر ما تشاء من تشريعات

(١) الأستاذ عمر الفاروق عبد الحليم : لمحات من نظام القضاء في الإسلام ، مجلة الأزهر عدد ذي القعدة سنة ١٣٩١ هـ الجزء التاسع السنة الثالثة والأربعين ص ٨٧٢

(٢) يرجع في هذه الشروط إلى أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٢٣٣ ، أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى : أصول الفقه ص ٢١٣ وما بعدها ، الأستاذ الشيخ زكى الدين شعبان : أصول الفقه ص ٣٢١

(٣) سورة النحل : آية ٤٣ ، ٤٤

(٤) سورة التوبة : آية ١٣٢

(٥) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٧ ص ٥٦٥

بالطريق الدستوري دون أن ينسأ ذلك بمن ته اهم شروط علمية معينة ولذلك سميت الحكومة الإسلامية حكومة العلماء (١) .

وإذا كان الفقهاء يشترطون إجماع الفقهاء ليسكون الاجتهاد ملزماً إلا أن ذلك لم يعد مستطاعاً في العصر الحاضر إذ يتعذر جمع سائر المجتهدين في مكان واحد أو اتفاق الرأي على أمر واحد ولذلك يمكن تفسير الإجماع بأنه ( عدم العلم بالخالف ) ، ( اتفاق الكثرة ) وكلاهما يصلح أساساً للتشريع العام الملزم في المسائل ذات البحث والنظر إذ هو غاية ما في الوسع ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها (٢) . وفي ذلك ما يتمشى مع النظم الدستورية المعاصرة التي تجعل التشريع لجماعة وفقاً لأغلبية يحددها الدستور .

أما من حيث هيئة المجتهدين وكيفية تكوينها فيختلف الأمر عنه في النظم المعاصرة التي يكون تشكيل الهيئة التشريعية فيها عن الانتخاب ولا يشترط عادة في هذه الهيئة شروط علمية وبذلك تدسع دائرة تمثيلها للأمة إلى أكبر حد يمكن (٣) .

وليس الأمر كذلك في تشكيل هيئة المجتهدين . فلا اعتبار لاتساع تمثيلها للأمة أو للفئة الغالبة فيها . بل الأمر منوط بتوفر الشروط العلمية والصفات الدينية والاستعداد الذهني فيمن تتكون منهم هذه الهيئة . وبذلك تقوم هذه الصفات مقام الانتخاب في تحديد أعضاء السلطات التشريعية في الدول الحديثة (٤) .

وهناك من يرى أن الفقيه أو المجتهد يبرز تلقائياً من بين المسلمين في المسجد وهو الوحدة الشعبية الأولى التي تتكون من تعددها القاعدة الجذرية العامة للشعب الإسلامي (٥) .

وفي هذه القاعدة تخرج طائفة من أهل الحل والعقد ذوى الرأي في شئون جماعة المسجد وهم الذين يرجع إليهم المصلون في شئونهم المشتركة ويهرعون إليهم في نوائبهم ، وطبقاً لقانون التدرج الاجتماعى يلتقى هؤلاء بأمثالهم من أفراد

(١) أستاذنا الدكتور الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٣٦٥

(٢) الأستاذ الشيخ محمود شلتوت : الإسلام مفيدة وشريعة ص ٤٧٤

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٢٣٩

(٤) أستاذنا الدكتور الطهاوى : المرحع السابق ص ٢٣٣

(٥) الشيخ عبد الله المشد : وظيفة المساجد في المجتمع المعاصر . من بهوث المؤتمر الخامس

لمجمع البحوث الإسلامية . القاهرة سنة ١٩٧٠

الوحدات الأخرى ويتمخرج منهم مستوى أعلى من أهل الحل والعقد ، وهكذا يتدرج الأفراد صعوداً حسب درجتهم العقيدية والعلمية ويحتل المبرزون مكانة مرموقة بين الناس .

وبهذا الأسلوب تتكون هيئة المجتهدين فيعرفهم الناس بعلومهم وفقهم ويشيرون إليهم ويلجأون إليهم ، وبهذه الطريقة يظهر الفادة والحكام (١) .

ويرى أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى (٢) إمكان التقريب بين الوضعين الإسلامى والمعاصر فى تشكيل سلطة التشريع جمعاً لميزاتها وذلك بمحصر صفات الاجتهاد فى حلة شهادة معينة تعترف بها الدولة رسمياً بعد التثبت من أن تلك الشهادة لا تمنح إلا لمن يصل إلى مرتبة الاجتهاد، ثم يتكون من حلة هذه الشهادة مجلس استشارى تعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها ليقرر مدى مطابقتها لأصول العامة فى التشريع الإسلامى ، ثم يعرض هذا رأى على السلطة التشريعية قبل أن تقرر التشريع بصفة لازمة . ثم يرى سيادته أن هذا الحل لا يخافى بحال، من الأحوال الأصول الدستورية الحديثة لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين فى أداء عملها بأراء الفنيين أو المتخصصين لتفطى ما فى أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصص الفنى فى المرشحين؛ ولهذا تعددت المجالس الفنية على مستوى الدولة فى مختلف المجالات .

ويقرر سيادته أن رأى هذا المجلس سيكون استشارياً من حيث المبدأ يقتصر أثره على تبصير السلطة التشريعية بحكم الشريعة من حيث المبدأ فى التشريع المقترح وبذلك لن يفرض هذا الحل وصاية على البرلمان كما أنه لا خوف من أن يجمد هذا الحل التطور لأن معظم التشريعات العصرية لا تتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية كما شهد بذلك المجتهدون من رجال العصر .

والذى نراه من جانبنا - الوقوف إلى جانب هذا الرأى فى شقه الأول وهو محصر صفات الاجتهاد فى حلة شهادة معينة علماً بأن الاجتهاد إنما مجاله سائر فروع

(١) د . مصطفى كمال وصنى : المشروعية فى النظام الإسلامى ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) السلطات الثلاث ص ٢٤٤

المعرفة . كالشريعة والطب والهندسة والزراعة والاقتصاد والفنون (١) . فشكل من وصل إلى مرتبة معينة من المعرفة في أحد هذه الفروع بالحصول على الدرجة العلمية المقررة مع توفر باقي شروط الاجتهاد يعتبر مجتهداً (٢) . ولما كان عدد هؤلاء وأولئك ليس ثابتاً بل هو عرضة للزيادة بمرور الزمان ، كما أنه بما هو معروف أن الهيئة التشريعية تكون محددة العدد لإمكان إجراء المناقشة وأخذ الرأي .

فإننا نرى أن يجرى الاقتراع العام بين أفراد الشعب لاختيار أعضاء الهيئة التشريعية من بين هؤلاء الأشخاص . وبذلك يمكن الجمع بين توفر المؤهلات العلمية في أعضاء الهيئة التشريعية . وبين انتخابهم من أفراد الشعب بالطريق الديمقراطي .

وان يكون ذلك بدءاً في النظم الدستورية المعاصرة . فهناك نظام الاختيار قبل الانتخاب الذي يتم فيه الانتخاب على درجتين (٣) .

وهناك نظام التمثيل الحر (٤) وتمثيل المصالح الذي يجرى فيه انتخاب ممثل الأمة تبعاً لمهمهم وحر فهم أو المركز الذي يشغله كل منهم (٥) . كما تتطلب دساتير بعض الدول وقوانينها الانتخابية شروطاً في الناخب

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٤ ، ص ١٠٩ .

(٢) انظر في شروط الاجتهاد : أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي : أصول الفقه

ص ٤٦٣ .

(٣) د . عثمان خليل : القانون الدستوري سنة ١٩٥٥ ص ٢١٥ ، د . عبد الحميد

متولى الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٧ ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٤) د . كامل ليلة : النظم السياسية ص ١٠٠٨ .

(٥) وتأخذ المجالس بهذه الفكرة في تكوين برلمانها لمثل مجلس العموم عامة

الشعب ومجلس القوروات يمثل الأشراف ورجال الدين وكذلك في نظام الجمعية التشريعية

في مصر . انظر : د . عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة

ص ٢٣٧ ، الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي : الدستور المصري سنة ١٩٥٨ ص ٤٥ - ٤٦

(٣٧ - الحريات)



كالنصاب المالي (١) وشرط التعليم (٢) .

وتنص بعض التشريعات على شرط التزكية ومعناه أن يتولى ترشيح الشخص  
لمضوية البرلمان عدد معين من الناخبين (٣) .  
وتستلزم بعض الدساتير موافقة إحدى الهيئات على الترشيح للجلس  
التشريعي (٤) .

وعلى ذلك فإن هذه الطريقة في نظرنا تسكفل مزايا النظام الإسلامي مع  
تحقيق النظام الديمقراطي لاختيار الهيئة التشريعية .

على أننا يجب أن نذكر أن للشرع في الشريعة الإسلامية معنيين (٥) :

١ — إيجاد شرع مبتدع وهو لا يكون إلا الله وقد جاء به النبي وحيأ  
مكتوباً أو غير مكتوب وهذا النوع من التشريع لا يجوز الاجتهاد فيه فهو  
يتضمن أحكاماً أنشئت بالثبوت التام (٦) .

٢ — بيان حكم تفتضيه شريعة قائمة وهو ما تقوم به هيئة علماء المسلمين  
لمواجهة الظروف المستحدثة وهو ما يقابل التشريعات الوضعية المعاصرة غير  
التشريعات ذات الصبغة الدستورية (٧) .

---

(١) د . كامل ليلة : النظم السياسية ص ٩٦٨ .

(٢) د . كامل ليلة : المرجع السابق ص ٩٧٦ .

(٣) وقد أخذت مصر بهذا النظام في قانون ١٩٢٣ وعدلت عنه سنة ١٩٢٤

(د . محمد كامل ليلة ، المرجع السابق هامش ص ٩٧٣) .

(٤) وذلك كما كانت تنص المادة ١٩٢ من دستور سنة ١٩٥٦ على أن يتولى الاتحاد  
القومي حق الترشيح لعضوية مجلس الأمة .

(٥) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السلاطات الثلاث في الإسلام مجلة القانون  
والاقتصاد السنة ٣٧ ص ٥٦٥ .

(٦) الأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي سنة ١٩٥٣  
ص ٤٦ حيث يقول ( شريعة الإسلام هي شريعة الخلود باقية ما بقيت الدنيا لا يطرأ عليها  
نسخ ولا تغيير وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون واقية بجميع الأحكام والقوانين التي  
تحتاج إليها في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها صالحة لمسيرة هذه الحياة في جميع تطوراتها =

وباختصاص هيئة المجتهدين بشئون التشريع بهذا المعنى انفصلت السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية التي يمثلها الخليفة

أما السلطة القضائية فقد كان الخلفاء يتولون القضاء إلى جانب قيامهم بأعباء السلطة التنفيذية وتبعاً لزيادة أعباء الخليفة أيام أبي بكر عهد إلى عمر بالقضاء في المدينة ، ولما اتسعت الفتوحات في عهد عمر بن الخطاب عين للقضاء أشخاصاً غير الولاة وبذلك فصل بين السلطين إذ جمل في كل ولاية إقليمية والياً للشئون التنفيذية وقاضياً للفصل بين الناس فولى أبا الدرداء قضاء المدينة وولى شريحاً قضاء البصرة وأبا موسى الأشعري قضاء الكوفة وعثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر (١) .

وبذلك أصبح القضاء ولاية مستقلة يستخلف الإمام عليها (٢) . فالحاكم العام للدولة لا يستطيع إزاء اتساع رقعة أعماله أن يباشر سلطات الدولة كلها بنفسه فكان من الضروري أن يستعين بغيره لرعاية شئون الناس فيختص كل منهم بمرفق من مرفق الدولة يقوم على شئونه . ومن ذلك ولاية القضاء فلا بد من الإناابة فيها وتولية قضاة عليها لأن منصب القاضى فرض ولا فرق بين أن يقع التوكيل للقاضى من السلطان نفسه أو بواسطة أحد ولاته الذين أنابهم لإدارة هذه الولاية (٣) .

== ومراحل تقدمها ووقتها تزودها في كل عصر وفي كل جيل بما يكفل لها السعادة ويسخى عليها السلام والأمن ==

(٧) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : السلطات الثلاث ص ٢٣٢ .

(١) د . محمد سلام مذكور : القضاء في الإسلام ص ٢٦ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٩ .

(٣) د . محمد سلام مذكور : المرجع السابق ص ٤٤ .

وقد أرسل على بن أبى طالب في خلافته إلى الأشتر النخعى واليه على مصر يوصيه فيما أوصاه . على ولاية القضاء قال : ثم تخير للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك من لا تضيق به الأمور وأصبرهم على تكشف الأمور . وأصرهم عند اتضاح الحكم ، ممن لا يردديه أطراء ولا يستميله أغراء ، ثم أكثر تعهد قضاؤه وأفسح له في البذل ما يزيل عنه عقل معه حاجته إلى الناس ، وأعد له المنزلة لديك مالا يطمع فيه غيره . ( السيد المرتضى . مجمع البلاغة ج ٢ ) :

ولا أدل على استقلال القضاء في عمله من أنه لا يمنع من نظره للخصومات التي يكون الخليفة أو نائبه طرفاً فيها وأن يحكم له أو عليه حسبما تقتضيه العدالة ويؤدي إليه الإثبات (١) ،

على أنه حتى في الوقت الذي كانت فيه السلطة القضائية مندرجة في السلطة التنفيذية فإن الحقيقة أن هذا الاندماج كان نظرياً بحيث يكاد يقتصر على تقليد ولاية القضاء بحيث ينطلق القاضي بعدها يحكم بمقتضى ما تؤدي إليه قواعد الشريعة الإسلامية غير مقيد بأوامر من قلده أو رغباته (٢) ولا يكون بآمن من إتباعه الحق في قضاء حتى رجال الحكومة ، ولا بد لرئيس الدولة نفسه أن يحضر بين يديه كشأن عامة الناس إذا كان مدعياً أو مدعى عليه (٣) .

فالإسلام في مرونته قابل لمواجهة تطورات العصر ومقتضيات الظروف ما لم يصطدم ذلك بأصل من أصوله أو يتعارض مع أحكامه الكلية وأدلة القطعية .

ولما كان التنظيم الدستوري للدولة لم يرد نصاً في الكتاب والسنة كأصل لا يجوز التحول عنه ، فإن لمفكرى الأمة وذوى رأى من مبهتها أن يأخذوا بما يرونه محققاً للمصلحة وفيما يكون مؤكداً لمبادئ العدل والشورى والمساواة .

فإذا كان الفصل بين السلطات وسيلة لحماية حريات الأفراد وكفالة حقوقهم وهو ما يهدف إليه الإسلام ، فإن هذا المبدأ لا يتعارض مع الأصول الإسلامية .

(١) فقد خاصم أحد اليهود أمير المؤمنين على بن أبي طالب عند القاضي شريح المولى من قبله كما خاصم أحد المسيحيين هارون الرشيد عند القاضي أبي يوسف المولى من قبله ، وقد حكم القاضيان على الخليفين إذ كان الحقي مع خصميهما ( د . محمد سلام مذكور : القضاء في الإسلام ص ٤٤ ) .

(٢) ٥٠٥ . عيد افتتاح حسن : القضاء الإداري في الإسلام مجلة مجلس الدولة سنة ١٩٦٠ ص ٣٥٨ .

(٣) أبو الأعلى المودودي : نظام الحياة في الإسلام ، داو الفكر بيموث . ص ٣٧ .

## الفصل الثاني

### الرقابة على دستورية القوانين

نتحدث تحت هذا الفصل عن نوعين من الرقابة :

- رقابة الدستورية : لضمان أن تكون القوانين في نطاق الدستور .
  - رقابة المشروعية : وهي أن تكون اللوائح والقرارات التنظيمية والفردية في نطاق الدستور والقوانين .
- وذلك في مبحثين متتاليين .

#### المبحث الأول

##### رقابة الدستورية

تتميز الدولة القانونية بسيطرة أحكام القانون عليها وهو ما يسمى بمبدأ المشروعية . وتتحقق سيطرة القانون بتحقيق مبدأ علو الدستور باعتباره القانون الأعلى للدولة (١) بحيث تخضع له جميع سلطات الدولة . وبذلك فإن الحكومة الديمقراطية تختلف عن الحكومة الاستبدادية باحترامها لمبدأ المشروعية .

واسكفالة احترام الدستور وضمان سيادة أحكامه تثير مشكلة رقابة دستورية القوانين .

فنظراً للركن السامي للدستور يجب ألا تكون القوانين متعارضة معه وفي ذلك ضمان لعدم خروج السلطة التشريعية المؤسسة *Pouvoir constituant* عن الدائرة التي رسمتها لها السلطة المؤسسة *pouvoir constituant* كما أنه لا يجوز أن تتعارض اللوائح والقرارات التي تصدرها الإدارة مع أحكام الدستور ومع

---

(١) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستوري و أنظمة السياسية ص ١٩١ .

أحكام القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وفي ذلك ضمان لحقوق الأفراد وحرياتهم العامة التي تكفلها أحكام الدستور .

وفي الدول الاتحادية يجب أن تكون دساتير الولايات وقوانينها في نطاق الدستور الاتحادي .

ولا تنحصر الرقابة على دستورية القوانين إلا في الدول ذات الدساتير الجامدة حيث يكون هناك حد فاصل بين إجراءات إصدار التشريع الدستوري والتشريع العادي (١) سواء أكان ذلك باختلاف الجهة المنوط بها إصدار التشريع كالمهنة التأسيسية بالنسبة للأولى والمهنة التشريعية بالنسبة للثانية أو باستلزام إصدار التشريع بنسبة عددية معينة من الأعضاء المنتخبين بالنسبة للتشريعات الدستورية. وتختلف دساتير الدول في الطريقة التي تتبعها لتحقيق دستورية القوانين وكفالة احترام أحكام الدستور وقرير الجزاء المترتب على مخالفة ذلك الالتزام وهو ما حدا بها إلى تقرير رقابة على دستورية القوانين .

وإذا رجعنا إلى دساتير الدول المختلفة وجدنا أنها تقسم الرقابة إلى نوعين :  
— الرقابة الوقائية : وذلك بواسطة هيئة سياسية .

— والرقابة القضائية : وتكون بواسطة هيئة قضائية (٢) .

## المطلب الأول

### الرقابة الوقائية

قد تكون هذه الرقابة سابقة على صدور التشريع أو لاحقة له .  
فالرقابة السابقة : يتم إعمالها قبل موافقة المجلس التشريعي على التشريع أي

(١) الدكتور عثمان خليل : الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ٤٧ .  
(٢) د . سعد صغور \* مقدمة القانون الدستوري ص ١١٣ ، د . عبد الحميد متولي المرحع السابق ص ١٩٨ .

أثناء المناقشات والمداولات الخاصة بعملية التشريع ، فللأعضاء أن يعترضوا على القانون المخالف للدستور أو لإعلان الحقوق (١) .

كما أن لرئيس الدولة أن يعهد إلى المجلس بإعادة المداولة في القانون الذي وافق عليه المجلس وذلك خلال مدة معينة من تاريخ الموافقة عليه إذا مارأى فيه ما يمس الحريات العامة (٢) .

أما الرقابة اللاحقة : فتكون بعد الموافقة على القانون وتقوم بها هيئة متخصصة وذلك في الفترة التي تقع بين الافتراع على القانون بالموافقة وبين إصدار رئيس الدولة له (٣) .

فإذا ما أصدر المجلس أو الهيئة قراراً بعدم دستورية التشريع امتنع إصداره .

وقد أخذت بالرقابة الوقائية فرنسا ، وألمانيا الشرقية ، وألبانيا والاتحاد السوفيتي وبلغاريا .

ويؤخذ على الرقابة الوقائية عن طريق هيئة متخصصة أنها تعمل ( كما يقول الأستاذ بيردو ) على وضع حد للنزوات الاستبدادية أو الشهوات السياسية للبرلمان وذلك عن طريق هيئة أخرى ليست بمنجاة من تلك النزوات أو الشهوات ما دامت هي أيضاً هيئة سياسية (٤) .

يضاف إلى ذلك أن حق إثارة عدم دستورية قانون أمام هذا المجلس يقتصر على أفراد معينين كرئيس الدولة ورئيس المجلس الدستوري ورئيس الجمعية الوطنية مما ينقص من فاعلية هذه الرقابة التي كانت تستوجب أن يعطى هذا الحق إن لم يكن للأفراد عامة فعلى الأقل للمعارضة البرلمانية (٥) .

(١) د . سعد عصفور المرجع السابق صفحتي ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٢) انظر المادة ١٠ فقرة ٢ من الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ .

(٣) انظر المادة ٦١ فقرة ٢ من الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ .

(٤) د . عبد الحميد متولى . المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٥) بيردو : الحريات العامة سنة ١٩٦٦ ص ٦٩ .

كما أنه يخشى من طريقة اختيار أعضاء هيئة الرقابة . فإذا كان اختيارهم عن طريق الحكومة والبرلمان لم يتوافر استقلالهم ، وإذا كان اختيارهم عن طريق الانتخاب الفردى تغلبت المصالح الحزبية على قرارات الهيئة .

## المطلب الثاني

### الرقابة القضائية

تنوعت الرقابة القضائية على دستورية القوانين إلى رقابة امتناع ورقابة إلغاء . وقبل أن نتحدث عن هذين النوعين نحب أن نوضح أن دساتير الدول المختلفة اتفقت على إعمال هذه الرقابة بالنسبة لمخالفة القانون الشكلية للدستور إذ قد يخالف القانون الدستور في شكله بحيث يأتي غير مستوف للإجراءات الشكلية التي يتطلبها الدستور . ففي هذه الحالة لا يعتبر القانون قانوناً بالمعنى الصحيح ومن ثم ليس للقاضي تطبيقه (١) .

أما من حيث مخالفة القانون للدستور بسبب موضوعه لا بسبب شكله فقد اختلفت الدول في تقرير حق القضاء لرقابتها (٢) .

كما أنه لكي تبكون هناك رقابة قضائية على دستورية القوانين يجب أن يكون الدستور جامداً وبذلك لا تسرى هذه القاعدة حيث يكون الدستور عرْفياً ، أو مكتوباً مرناً (٣) .

(١) د . عثمان خليل . المرجع السابق ص ٤٨ . ويرى اسمان أن هذه الحالة لا تعتبر بحثاً لدستورية القانون إذ ليس هذا قانوناً بالمعنى الصحيح حتى يصح طلب تطبيقه فيترتب على الميب الشكلى اعتبار القانون باطلاً بطلاناً مطلقاً فلا محل لإثارة موضوع دستورية القوانين في هذه الحالة ( اسمان القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ الجزء الأول - الطبعة الثامنة ص ٦٤١ ، ٦٤٢ ) .

(٢) فإن عدم رقابة القضاء لدستورية القوانين هو القاعدة الغالبة في البلاد الأوربية وبلجيكا . أما أمريكا بصفة خاصة فتري أعمال مبدأ مراقبة القضاء لدستورية القوانين .

(٣) وعلى ذلك فلا تخضع القوانين التي يقرها البرلمان الإنجليزى لمراقبة دستورية القوانين ، إذ أن الدستور الإنجليزى دستور عرفى .

ومن الفقهاء الذين يرون عدم الأخذ برقابة القضاء لدستورية القوانين اسمان  
Esmein وكاريه دى مالبرج Cadre de Malberg ولاباند الألماني Laband  
وجيلينيك النساوى Gellinek

ومن الفقهاء الذين يرون الأخذ بمراقبة القضاء هوريو ودوجي Duiguit  
ورولان Rolan وميستير .

وتوجد طريقتان لإعمال رقابة القضاء لدستورية القوانين .

١ — طريق الدعوى الأصلية بطالب إلغاء القانون (١) le controle par voie  
d'action

٢ — وطريق الدفع بعدم دستورية القانون (٢) controle par voi d'exception

(١) طريق الدعوى الأصلية يسمونها الطريقة الهجومية وتتخلص في الطعن أمام  
المحكمة بطالب الحكم بإلغاء القانون المخالفة للدستور .  
ويقضى هذا الطريق اختصاص محكمة معينة به ينص عليها في الدستور حتى لا تتضارب  
الأحكام بين المحاكم المختلفة .  
ويمتاز هذا الطريق بإيجاد حل نهائي للقانون المطعون فيه فلا يثار مرة أخرى إذا  
ما حكم بإلغائه .

ومن البلاد التي أخذت بهذا النظام سويسرا ونيومور وبيلاروسيا وسورينام  
١٩٢٠ حيث أنشئت المحكمة الدستورية العليا ( وأسبانيا طبقا لدستور سنة ١٩٣١ .  
(٢) والطريق الثانى طريق الدفع وفيه ينتظر الفرد حتى يراد تطبيق القانون عليه  
في إحدى القضايا فيدفع بعدم دستورية هذا القانون .  
وعندئذ لما أن تعرض المحكمة نفسها بالفصل في دستورية القانون فإذا ما ثبت لها  
ذلك امتنعت عن تنفيذه دون أن تقضى بإلغائه .  
ولما أن توقف الدعوى وتطلب إلى صاحب الشأن اتخاذ إجراءات الدعوى . أمام  
المحكمة الدستورية التي خصصها الدستور لذلك .  
وإذا ما قضت الأخيرة بعدم دستورية القانون أصبح لازماً على جميع المحاكم عدم  
تطبيق هذا القانون .

وقد أخذت بنظام الدفع دول كثيرة كالولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وجمهورية  
مصر العربية .

انظر في ذلك : د . عبد الحميد متولى . المرجع السابق ص ٢٠٢ وما بعدها .

د . هلمان خليلي المرجع السابق ص ٥٣ وما بعدها .

د . سعد عصفور . المرجع السابق ص ١٣٥ وما بعدها .



وتختلف فكرة الرقابة القضائية على دستورية القوانين من دولة لأخرى (١) .

(١) ففي الولايات المتحدة الأمريكية استند مبدأ الرقابة إلى حد كبير إلى المبدأ الاتحادي ومبدأ الفصل بين السلطات ذلك أن تقسيم السلطات الدستورية تقسيماً رأسياً بين الحكومة المركزية وحكومات الولايات بحيث لا يجوز أن تخالف هذه السلطات الدستور الاتحادي ، كما أن تقسيمها تقسيماً أفقياً بين السلطات الثلاث القائمة بالحكم . التنفيذية والتشريعية والقضائية كان له أثر كبير في حماية الحقوق والحريات الفردية . فالدستور الأمريكي ينص على أن جميع السلطات التشريعية المقررة بمقتضى الدستور يمارسها الكونجرس ( مادة ١ من الدستور الأمريكي ) أما السلطة التنفيذية فيمهد بها إلى رئيس الولايات المتحدة ( مادة ٢ من الدستور ) والسلطة القضائية تمارسها محكمة عليا وعدد من المحاكم الدنيا ( مادة ٣ من الدستور ) .

وتختص كل هيئة من هذه الهيئات الثلاث بوظائفها اختصاصاً حصرياً يحقق الفصل بينها ويمنع تدخل كل منها في عمل سواها .

وقد ألزم القضاء الأمريكي في تعرضه لبحث دستورية القوانين موقفاً سلبياً من القوانين التي تهاض مع نصوص الدستور فهو لا يقضى بإبطالها أو إلغائها ، كما أنه لا يرتب أى جزاء عام بمسئالتيها . بل لأنه يتخذ موقفاً معتدلاً هو الامتناع عن تطبيقها في خصوص النزاع المعروض أمامه . وهو في ذلك يلتزم حدود الدستور مطبقاً أحكامه متجاهلاً القواعد التفسيرية المخالفة له . وذلك إعمالاً لمبدأ تفصيل النصوص العليا على النصوص الدنيا لاذ أن المحكمة تضع النص الدستوري إلى جوار النص القانوني المطعون فيه لتحقيق حقيقة ما بينها من توافق أو تعارض ، فإذا فصلت في هذه المشكلة ورعت عليها نقيضتها في خصوص الدعوى المعروضة أمامها فقد انتهت مهمتها بالنسبة إلى القانون .

ولى جانب طريق الدفع في الولايات المتحدة هناك طريقان آخران هما أوامر الدفع  
Injonction والأحكام التقريرية Declaratory judgement

( انظر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٠ ص ١١٩ و ٢٢١ )

Ogg and Ray, Introduction to american government 10 th ED,  
New york 1951 P 28

وفي فرنسا لا يعرف الدستور للقضاء سواء المادى أو الإدارى بحق الرقابة على دستورية القوانين .

على أن عدم اختصاص القضاء الفرنسى برقابة الدستورية إنما ينصب على القوانين التي أخرى البرلمان الاقتراح عليها وإقرارها ولذلك فإنه يابغى إلى فكرة الانعدام ليجرى رقابته على دستورية القوانين وذلك بجعلها فيما إذا كان القانون مستوفياً لشروطه الشكلية من عدمه .

وفي الخاتمة — وهي ذات دستور مرني — ليس للقضاء حق رقابة دستورية القوانين إذ أن السلطة التشريعية تملك وضع القواعد الدستورية ذاتها وتمديدها . فإذا ما أصدرت تشريعا عاديا مخالفا لقاعدة دستورية فإنها بذلك تكون كأنها قد أجرت تمديدا في أحكام الدستور وهو ما تملكه .

( يرجع في ذلك إلى أستاذنا الدكتور سليمان الطماوي : رقابة القضاء على أعمال الإدارة ، د . عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، د . سعد عصفور : مقدمة القانون الدستوري ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

أما في الاتحاد السوفييتي فلا وجود لرقابة على دستورية القوانين . إذ أن النصوص القانونية سواء وردت في الدستور أو القانون فإنها في جميع الأحيان لا تعد ضمانا بحمي الحرية لأنها محجوبة بما هو أقوى منها وهي مبادئ المذهب الماركسي نفسه بإقتضائه في الحرية على التصور الاقتصادي وبما تتطلبه الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا من سلطات مطلقة لاحدود لها فإن الدستور الشكلي وهو الوثيقة ذات المواد لا يعد وأن يكون مجرد إعلان عن وجود المصلحة الاقتصادية للطبقة الحاكمة وهذه المصلحة الاقتصادية تمثل القوة التي توجه النشاط الحكومي وتسير أجهزتها . وبذلك فإن الدستور المادي وهو المصلحة الاقتصادية له أهمية كبرى . أما الدستور الشكلي فلا يعدو أن يكون مجرد قصاصة ورق . وذلك يؤدي إلى عدم احترام النصوص الدستورية إذ هي مجرد إعلان عن مصالح الطبقة الحاكمة .

فالشرعية الاشتراكية لا تنصرف إلى الدستور والقانون واللائحة وإنما تنصرف قبل هذا وذاك إلى المبادئ العامة في الفلسفة الماركسية .

فنصوص الدستور ليست لها حصانة إزاء البرلمان . ومبدأ علو الدستور لا وجود له . فالبرلمان مثلا يستطيع أن ينتهك أحكام الدستور كما يشاء وذلك استنادا إلى أنه يقوم بترجمة قوانين التطور الاجتماعي والاقتصادي . وهي مبادئ أسسها الدستور ، إلى نصوص قانونية . وبذلك فلا يجوز أن يقيد في ذلك بأي قيد من الدستور . فضلا عن ذلك فإن القضاء لا يمتنع بمراقبة الشرعية .

( انظر د . مصطفى أبو زيد : في الحرية والاشتراكية والوحدة ص ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ .

Jediyka & Mouskhely, Le gouvernement & l' U. R. S. S. p. 156, 172, 349.

Oliver Dupeyrox, libertés publiques 1966. P. 117.

وفي يوغوسلافيا حدث تطور في التطبيق الاشتراكي للمذهب الماركسي إذ اتجه الرأي إلى الأخذ بمبدأ المعروعية وخضوع الدولة للقانون فقد جاء الدستور الصادر سنة ١٩٦٩ بفصل عن الدستورية والمعروعية ( الفصل السابع من الدستور اليوغوسلافي ) .

. . . . .

== وفصل آخر عن المحكمة الدستورية ( الفصل الثامن عشر ) .

ونص على أن سيادة القانون والمشروعية ضروريتان لأكيد الروابط السياسية والاشتراكية تحقيقاً لوحدة النظام القانوني ولحماية حريات وحقوق الفرد والمواطن .  
والحقوق المتعلقة بالشخصية أو الحقوق الأخرى للهيئات والوحدات المحلية ( مادة ١٤٥ من الدستور ) .

كما قرر الدستور اختصاص القضاء وهيئات أخرى بحماية المشروعية وسيادة القانون ( مادة ١٤٦ من القانون ) . . .

وبذلك تختص المحاكم الدستورية برقابة خضوع القوانين للدستور الجمهوريه .  
كما يتعين خضوع دساتير الجمهوريه وقوانينها ولوائحها مع الدستور الاتحادي ليوغوسلافيا .

وقد تضمن الفصل الثامن من الدستور اليوغوسلافي إنشاء محكمة دستورية اتحادية تختص بما يأتي :

- مطابقة القوانين الاتحادية للدستور اليوغوسلافي .
- مطابقة قوانين الجمهوريات للقوانين الاتحادية .
- مطابقة اللوائح والقرارات العامة التي تصدرها الهيئات والمؤسسات للدستور اليوغوسلافي والقوانين واللوائح الاتحادية .
- النظر في المنازعات التي تقع بين الاتحاد وبين الجمهوريات وكذلك المنازعات التي تقع بين الجمهوريات وبين الوحدات المحلية بشأن حقوق وواجبات الجمهوريات المختلفة وحدود ذلك . على أن يكون ذلك في حالة عدم اختصاص أى محكمة أخرى بهذا النزاع .
- النظر في المنازعات القضائية بين المحاكم والهيئات الاتحادية وبين المحاكم وهيئات الدولة الأخرى فيما يختص بالجمهوريات المختلفة .
- النظر فيما يحمله لهما الدستور الاتحادي القائم أو النظام الاتحادي وذلك فيما يتفق مع سلطات واختصاصات الاتحاد المقررة بهذا الدستور ( مادة ٢٤١ ) .
- وتختص المحكمة الدستورية في يوغوسلافيا أيضاً بنظر الأمور المتعلقة بحماية الحقوق الشخصية والحريات الأساسية والحقوق المقررة في الدستور لذا ما انتهكت بواسطة قرار إداري فردي أو تصرف مادي من هيئة تنفيذية .
- وكذلك في الأحوال الأخرى المقررة بمقتضى القوانين الاتحادية ما لم تختص بهاجه قضائية أخرى .
- كما تقوم المحكمة أيضاً بدراسة المسائل التي تتعلق بالمشروعية وسيادة القانون وتقدم =

== وجهة نظرها فيها إلى البرلمان الاتهادى وذلك فيما يتعلق باقتراح القوانين وتحقيق مبدأ المهروعية وسيادة القانون وحماية الحقوق الشخصية والحريات وحقوق الأفراد والمواطنين مادة ( ٢٤٢ من الدستور ) . وهكذا تقرر الدولة اليوغسلافية رقابة القضاء الدستورية للقوانين ويعتبر ذلك تطوراً في تطبيق المذهب الماركسى كما سبق أن أوضحنا .

وفي جمهورية مصر العربية فإنه رغم عدم النص على حق القضاء فى الرقابة على دستورية القوانين فى الدساتير المتعاقبة إلا أنه بعد تردد طويل من القضاء ومحاولات عديدة من الفقهاء انتهى الأمر إلى تقرير حق القضاء فى الرقابة . وقد بدأ ذلك واضحاً وصريحاً فى حكم مجلس الدولة الصادر فى فبراير سنة ١٩٤٨ الذى جاء مماثلاً فى الحجج التى ساقها لما استند إليه القاضى مارشال لتبرير هذه الرقابة فى الولايات المتحدة سنة ١٨٠٣ .

واستمر الأمر على اختصاص القضاء العادى والإدارى بالرقابة على دستورية القوانين فى ظل الدساتير السابقة حيث لم يرد فيها ما يفهم منه صراحة أو ضمناً العدول عن هذا المبدأ .

ثم صدر دستور سنة ١٩٧١ متضمناً نصاً صريحاً بإنشاء المحكمة الدستورية العليا واختصاصها دون غيرها بالرقابة القضائية على دستورية القوانين واللوائح وتغيير النصوص التشريعية على الوجه المبين فى القانون ( المادة ١٧٤ من الدستور ) .

كما تضمن هذا الدستور حظر النص فى القوانين على تحصين أى عمل أو قرار إدارى ضد رقابة القضاء ( مادة ١٧٦ من الدستور ) .

وقد تضمنت دساتير سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٧١ قائمة وافية بالحقوق والواجبات العامة ( الباب الثالث من دستور سنة ١٩٧١ ) .

كما نص القانون رقم ٨١ لسنة ١٩٦٩ بإصدار قانون المحكمة العليا على اختصاص هذه المحكمة دون غيرها فى الفصل فى دستورية القوانين إذا ما دفع بعدم دستورية قانون أمام إحدى المحاكم ( مادة ٤ من قانون إنشاء المحكمة ) .

كما نص دستور سنة ١٩٧١ على أن تمارس المحكمة العليا اختصاصاتها المبينة فى القانون الصادر بإنشائها حتى يتم تشكيل المحكمة الدستورية العليا وهكذا اختصت المحكمة العليا — ضمن ما اختصت به — بأن تكون هى الجهة الوحيدة التى يحق لها الفصل فى دستورية القوانين وسلب هذا الحق من تاريخ إنشائها من باقى جهات القضاء على أن يكون طلب الفصل فى دستورية القانون عن طريق الدفع أمام محكمة الموضوع ثم ترفع الدعوى بعد ذلك من الطالب أمام المحكمة العليا . واختصت المحكمة العليا إلى جانب ذلك بتفسير النصوص القانونية والفصل فى طلبات وقف تنفيذ أحكام هيئات التحكيم والفصل فى مسائل تنازع

== الاختصاص . وقد كانت هذه الاختصاصات من قبل موزعة بين جهات متعددة ( انظر حكم المحكمة العليا في القضية رقم ٤ لسنة ١ ق دستورية في ٣/٧/١٩٧١ ) .

ومن نافلة القول أن نوضح أن اختصاص المحكمة العليا في الفصل في دستورية القوانين يشمل القوانين بالمعنى الواسع سواء كانت قوانين بالمعيار الشكلي أى أقرها المجلس التشريعى أو قوانين بالمعنى الموضوعى أى أنها قواعد عامة ملزمة كالتقرارات الجمهورية .  
أى أن ولاية المحكمة تتناول القاعدة القانونية أياً كان مصدرها .

وقد أكد إنشاء المحكمة العليا حقيقة مبدأ الرقابة على دستورية القوانين وكذلك على تصرفات الإدارة بحيث تبسط المحكمة رقابتها على كل ذلك سواءً للتصديقية وحماية للحريات العامة أن تنتهك ويمت بها . ولقد وطدت المحكمة هذه الرقابة وأكدت حق التقاضى كافة أعمالاً لمبدأ المساواة .

بل لقد أسبغت المحكمة رقابتها الدستورية على التشريعات المخالفة للدستور التى صدرت قبل العمل بالدستور الصادر سنة ١٩٧١ : والذى أثار أحد نصوصه ظلاً من الشك حول مدى سريان هذه التشريعات ومدى تطهيرها من العيوب التى تكون قد شابها بصدور النص المشار إليه ( مادة ١٩١ من الدستور ) انظر تعليق المحكمة العليا فى الدعوى رقم ٢ لسنة ١ دستورية .

وقد أحسن المصراع صنماً بتوحيد الجهة القضائية التى تختص برقابة دستورية القوانين . استقراراً للأحكام . ، لاذ يلاحظ أن مجلس الدولة بعد أن استقرت أحكامه الصادرة من محكمة القضاء الإدارى — قبل إنشاء المحكمة العليا — على تقرير حقه فى الرقابة على دستورية القوانين لاذ بالمحكمة الإدارية العليا تنتهج نهجاً آخر تخالف به أحكام محكمة القضاء الإدارى من قبل وكان مؤدى هذا النهج لإطلاق يد السلطة العامة بما لم تكن تسمح به الأحكام الأولى .  
وقد سجلت المحكمة الإدارية العليا هذا الاتجاه الجديد فى أحكام عديدة وجدت لها مبرراتها فى التفرقة بين إلغاء أصل الحق ذاته وإلغاء الوسيلة القضائية وكذلك بإمكان الاكتفاء بالوسيلة غير القضائية لتقرير الحقوق .

كما فرقت بين المصادرة المطلقة لحق التقاضى عموماً وبين تحديد دائرة اختصاص القضاء .  
وفرقت أيضاً بين الحقوق التى كفلها الدستور والحقوق التى ينشؤها ويلغونها وينظم وسيئتها القانون .

وقد نص دستور اتحاد الجمهوريات العربية الصادر فى أغسطس سنة ١٩٧١ فى المادة ٤٦ على إنشاء محكمة دستورية تشكّل من عضوين من كل جمهورية ويمين المجلس رئيساً لها من بين أعضائها ويكون له صوت مرجح عند تساوى الأصوات .

ومن بين اختصاصات المحكمة الفصل فى الطعون التى تقدم فى دستورية القوانين الاتحادية

## المبحث الثاني

### رقابة المشروعية (١)

يقصد بمبدأ المشروعية أن أعمال الهيئات العامة وقراراتها النهائية لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية ، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التي تحكمها وأن يتمكن الأفراد بوسائل

وكذلك الفصل في مدى مطابقة قوانين الجمهوريات لدستور الاتحاد وقوانينه .

وعلى ذلك فإن دستور الاتحاد بما ورد فيه من قاعدة للحريات العامة وحقوق الأفراد بشكل قيداً على قوانين الجمهوريات بمعنى أنه يحظر صدور قوانين محلية تتعارض مع دستور الاتحاد وقوانينه ولا كانت غير مشروعة .

وعلى ذلك فللمحكمة الدستورية الاتحادية أن تنظر الدعاوى المتعلقة بما يأتي :

- ١ — الطعون التي تقدم ضد القوانين الاتحادية لمخالفتها لدستور الاتحاد .
- ٢ — الطعون التي تقدم ضد قوانين الجمهوريات لمخالفتها الدستور الاتحاد ، أو للقوانين الاتحادية .

كما نص الدستور الاتحادى في المادة ٥٠ منه على أن قرارات المحكمة الدستورية واجبة النفاذ في جميع أراضي الجمهوريات الأعضاء في الاتحاد .

وفي ذلك ما يعد ضماناً للحريات الأفراد في الجمهوريات التي يتكون منها الاتحاد .

ولم تنح الفرصة بعد المحكمة الدستورية الاتحادية لإجراء رقابتها الدستورية .

انظر د . السيد صبرى مبادئ القانون الدستورى . الطبعة الثالثة ص ٦١٤ - ٦٣٨

هـ . عثمان خليل . الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ .

د . أحمد كمال أبو المجد الرقابة على دستورية القوانين ص ٥٥٧ - ٦٠٧ .

انظر أيضاً أحكام المحكمة العليا في الدعاوى رقم ٢ ورقم ٤ لسنة ١ ق دستورية وأحكام المحكمة الإدارية العليا في الدعاوى رقم ٧٨٩ لسنة ٢ ق في ١٩٥٧/٦/٢٨ ورقم ١٦١ لسنة ٣ ق في ١٩٥٧/٦/٢٩ .

وأحكام محكمة القضاء الإدارى في الدعاوى رقم ٥٦٨ لسنة ٣ ق وحكمها الصادر بتاريخ ١٠/٢/١٩٤٨ السابق الإشارة إليه ) .

(١) ويعبر عنه الانجليز والأمريكيون بإصطلاح ( مبدأ حكم القانون ) أو سيادة القانون The principle of the rule of law كما يطلق عليه الأمر يكون أيضاً مبدأ الحكومة المقيدة The principle of limited government

مشروعة من رقابة الدولة في أداؤها لوظيفتها بحيث يمكن أن يردوها إلى جادة الصواب إذا خرجت على حدود القانون عن عمد أو إهمال (١) .  
وحق يكون لهذا المبدأ فعالية ويحتفظ له بقيمته كان لابد من أن يقتصر  
بجزء فعال يحقق سرئانه ليحفظ على الأفراد حقوقهم ويكفل لهم ممارسة  
الحريات العامة .

ولما كان مبدأ المشروعية إنما يهدف أساساً إلى الحد من تفول الإدارة  
وإلزامها بحدود القانون في قراراتها وتصرفاتها ، كان الجزاء على مخالفتها لهذا المبدأ  
يتشمل في إجراء الرقابة القضائية على تلك الأعمال باعتبارها الوسيلة الفعالة لحماية  
مبدأ المشروعية (٢) .

ذلك أن أعمال الإدارة هي أولى الأعمال بالرقابة القضائية إذ أنها تمس حقوق  
الأفراد وحرياتهم خاصة بعد أن تحولت وظيفة الدولة من وظيفة سلبية مانعة إلى  
وظيفة إيجابية تستهدف تحقيق المساواة الفعلية والعدالة الاجتماعية بين الأفراد .

كما أن هناك أسباباً عديدة (٣) تدعو إلى إعمال الرقابة القضائية على تصرفات  
الإدارة التي تتمثل فيما يأتي :

١ - الأعمال المادية التي تباشرها الإدارة وعملها وتمتد آثارها  
إلى الأفراد .

٢ - الأعمال القانونية التي تقوم بها الإدارة سواء أكانت من جانب واحد

(١) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : القضاء الإدارى ورقابته لأعمال الإدارة  
سنة ١٩٦١ ص ١٢ - ١٣ .

٥ . طيبة الجرف : مبدأ المشروعية . مكتبة القاهرة الجديدة سنة ١٩٦٣ ص ٥ .  
أستاذنا د . أحمد كمال أبو المجد : رقابة القضاء على أعمال الإدارة دار النهضة العربية  
بالقاهرة ١٩٦٢/١٩٦٣ ص ٦ .

(٢) ديجي : مطول القانون الدستوري الطبعة الثانية ج ٣ ص ٥٢ .

(٣) ٥ . عثمان خليل : مجلس الدولة ورقابة القضاء لأعمال الإدارة . الطبعة الخامسة سنة  
١٩٦٢ ص ١٠٨ -

كالقرارات الإدارية التنظيمية والفردية أو من جانبين كالمقود التي تبرمها مع الهيئات العامة والخاصة أو الأفراد (١).

والجزاء الذي تفرضه الجهة القضائية بناء على ممارسة رقابتها على الإدارة هو الذي يمنع هذه الأخيرة من ممارسة حكم القوة المسادية وسياسة التحكم والاستبداد (٢).

على أن مبدأ المشروعية ترد عليه بعض الاستثناءات التي تقيد من إطلاقه سواء في الظروف العادية أو الظروف الاستثنائية. ويتمثل ذلك في نظرية السلطة التقديرية ونظرية الضرورة (٣) وتختلف النظم القانونية في تنظيمها للرقابة القضائية على أعمال الإدارة (٤).

فجعل بعض الدول هذا الاختصاص لقضاها العادى وذلك هند من يأخذون بنظام القانون الموحد ونظام القضاء الموحد . وفي هذه الحالة تخضع أعمال الإدارة وتصرفاتها لرقابة المحاكم العادية المختصة بنظر منازعات الأفراد وتطبق عليها قواعد القانون الخاص . وذلك هو مذهب الدول الانهولوسكسونية .

وتأخذ دول أخرى بنظام القضاء المزدوج والقانون المزدوج بحيث ينشأ قضاء إدارى مستقل ومتخصص يتولى النظر في القضايا التي تكون الإدارة طرفاً فيها كما يطبق قواعد قانونية متميزة عن قواعد القانون الخاص تسمى بالقانون الإدارى ، يراعى في وضعها ما تتمتع به الإدارة من نصيب في ممارسة السلطة

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد . المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) L. Duguit, Leçons, de droit public general 1926 P 253

L. Duguit, Traité de droit constitutionnel T. I 1921 P 483

(٣) يرجع في تفصيل هاتين النظريتين إلى المراجع الآتية :

أستاذنا الدكتور سليمان الطاوى : رقابة القضاء على أعمال الإدارة ، د . طبعية الجرف : مبدأ المشروعية ، أستاذنا د . أحمد كمال أبو المجد رقابة القضاء على أعمال الإدارة .

(٤) يرجع في التفصيل إلى : أستاذنا الدكتور سليمان الطاوى المرجع السابق .

A. De Laubadaire; Droit administratif P 241.

( ٢٨ - الخريجات )



العامة وأضمان استمرار سير المرافق العامة وتحقيق أغراضها في خدمة للنفع العام وعلى رأس هذه الدول فرنسا .

ولا يستبعد نظام القضاء المزدوج القضاء العادى كلية من نظر منازعات الإدارة بل قد يضيق نطاق الأخير ويتسع طبقاً للسياسة القضائية التى تتبعها الدولة فى توزيع الاختصاص بين جتى القضاء ووضع الضوابط والمعايير المختلفة لتحقيق هذا التوزيع (١) .

كما أن هناك دولاً تجعل الرقابة من اختصاص لجان إدارية مشكلة لهذا الغرض وهو ما يعرف بفكرة الإدارة القاضية (٢) ومن ذلك اللجان القضائية التى أنشئت فى مصر .

وبعضها يجعل الرقابة للهيئات الإدارية الرئاسية تجريبها على السلطات الأدنى أو الجهات الإدارية نفسها وذلك فى صورة التظلم الرئاسى والتظلم الولائى .

#### جزاء مخالفة مبدأ المشروعية :

يترتب على مخالفة الإدارة لمبدأ المشروعية بطلان التصرف الذى خالفته به القانون . وهناك مظاهر متعددة لهذا البطلان تتفاوت فى جسامتها وفى آثارها وفقاً للدرجة المخالفة (٣) .

فقد يكون الجزاء انعدام القرار الإدارى أو بطلانه بطلاناً مطلقاً أو بطلانه بطلاناً نسبياً .

وقد يكون الجزاء فى بعض الحالات تعويضاً مالياً عن الضرر المترتب على

---

(١) أستاذنا الدكتور الطهاوى . المرجع السابق ص ١٤ .

و . طبعه الجرف . المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(٢) أستاذنا الدكتور الطهاوى . المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى . المرجع السابق ص ١٣ النظرية العامة

للقرارات الادارية ص ٢٨٧ وما بعدها .

## النصيرف المآلاف للمشروعفة (١) .

وتآلفف الدول فى تقرير آق رقابة القضاء على أعمال الإدارة وفى وسفة هذه  
الرقابة (٢) .

(١) :فضفل ىرجع الى أستاذنا الدكتور سلفه ان الطوى . المرجع السابق س ١٣  
وما بعدها .

د . طفمه الجرف . المرجع السابق س ٢٠٧ وما بعدها .

د . آءد كالى أبو الهفء المرجع السابق س ٨٦ وما بعدها .

د . فثمان آفل . المرجع س ٣٥٣ وما بعدها .

د . مصطفى أبو زفء فهمى : القضاء الإدارى ومآس الدولة ١٩٦٠ س ٢٥٦ .

د . مصطفى كمال وصفى : لاءءام القراءات الإدارية بمآة مجلس الدولة سنة السابعة س ٦١

وما بعدها .

J, jesc, Sanctions des irregularités des acts iuridigues 1913 P300,  
301 . Waline, traité elementaire de droit administratif P 434  
De Laubadore, Trialé de droit administratif P 215 ,

(٢) فى المآلنا فآض المآازفات الادارىة للقضاء المادى لء أن فى آضوع الدولة للقضاء  
الماءق تطفقا سلففا لمبء الففل بفن السلطات ( دافسى : مءل لءاسة القانون الدستوى  
سنة ١٩٤١ ) .

كآ أن وسائل الرقابة ففمفل فى الطمون الذى فقدمها الأفراد أمام القضاء ضد قراءات  
وأوامر الادارة التى فمكن فقسفمها الى ما فأتى :

— الطمون فى الأوامر الملكفة Les ordres Royaux وأوامر الامآافز Les  
Prerogative ordres وقراءات الاحالة De Certiorari وأوامر المنع Prohibition  
et mandamis والامر القضاءى mandamus والأمر المآافز Prerogative Writ  
وأمر لءضار السآفن De habeas Corpus

— طرق الطمن المبففة على فسكرة المءالفة وهى الافرار Declaratory وأمر الفاضى  
Injonction ,

— الطمن الاسءافاف الذى قرء القانون Statutory appcals أمام قضاء الصلغ أو  
مآكم الاجراءات أو المآكم الاقلفمفة أو المآكمة العلفا .

— المءف بعدم المشروعفة Exception d'illégalité سواء فى الناحفة الجنائفة أو الناحفة

المدففة Tixier, Comparison du recours pour exces de pouvoir francais comme moyen de  
et des recours juridictionnel en droit anglais comme moyen de  
contrôler l'action administrative .

مآضرات لفمف الدكتوراه بمآامة القاهرة سنة ١٩٦٣ - ١٩٦٤ .

• • • • •

وفي فرنسا حيث يسود نظام الفيزاء المزدوج يتص بحسب الدولة برقابة أعمال الإدارة . والوسيلة الفعالة لهذه الرقابة هي دعوى الإلغاء التي يرفعها إلى المحكمة صاحب المصلحة في تقرير بطلان القرار الإداري المتظلم منه .

( يرجع في شروط دعوى الإلغاء إلى أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوي : القضاء الإداري ورقابته لأعمال الإدارة ص ٢٥٥ وما بعدها ) .

ولم يقتصر دور مجلس الدولة الفرنسي على رقابته لقرارات الإدارة بل أنه يهتم أيضاً برقابة أعمال الإدارة التشريعية . من حيث الموضوع وهي اللوائح المستقلة المنصوص عليها في المادة ٣٧ من الدستور والمراسيم الصادرة بناء على المادة ٣٨ من الدستور .

كما يملك المجلس - من وجهة فنية محضة - لأعمال رقابته على القرارات التي تصدرها جهة الإدارة بالاستناد إلى قانون غير دستوري . وذلك فيما عدا الأعمال التي تخرج عن موضوع الرقابة كإعمال السيادة .

( د . سعد عصفور : مقدمة القانون الدستوري ص ١٦٤ - ١٦٥ ) .

والى جانب اختصاص مجلس الدولة الفرنسي برقابة أعمال الإدارة فإن القضاء العادي يملك أيضاً النظر في مشولية الإدارة عن أعمالها غير التعاقدية أي أعمالها الإدارية والمادية ، وذلك في غير الحالات التي يكون الضرر ليها ناجماً عن إدارة مرفق عام . إلا أن هذه القاعدة لم تطبق على إطلاقها فقد ازداد اختصاص المحاكم القضائية في فرنسا بأفضية الإدارة فيما يتعلق بدعوى المشولية .

ومن أهم هذه الحالات اعتداءات الإدارة على الممتلكات الخاصة والحريات العامة . ذلك أن هناك قاعدة عرفية استقرت في فرنسا من مقتضاها أن المحاكم القضائية هي حامية أموال الناس وحرياتهم .

( د . محمود حافظ . المرافق العامة . مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٣٩ )

وفي النظام السوفييتي فإن الماركسية تجرد القانون من قيمته وتعتبره مجرد سلاح تستعمله دكتاتورية البرولتاريا ( د . مصطفى أبو زيد فهمي فلرجع السابق ص ١٣٧ ) - لذا أنه كما سبق أن ذكرنا فإن نصوص القانون لا تمدد دائماً ضمناً إلى الحريات لأنها محجوبة بمأوى أنوى منها وهو المذهب الماركسي نفسه ( المرجع السابق ) وبذلك فليس في النظام السوفييتي بصفة عامة طعن يمكن أن يوجهه الفرد بعدم مشروعية تصرفات من اتصرفات .

فالرقابة القضائية تكاد تكون منعدمة في النظام السوفييتي . إذ أن الدولة تسير على أساس أن على الأفراد واجب الامتثال والطاعة لها وأن النقد والطعن في تصرفاتها مناقضان لهذا الأساس .

فالدولة قد كفلت للأفراد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وهي أساس الحريات في النظم =

الاشتراكية . كما أن جهات الادارة في الاتحاد السوفييتي ليس على التنفيذ الدقيق لقانون بلا ملائمة أو ترخيص مما يقلل من مناسبات الطعن في تصرفاتها .  
( د . مصطفى كمال وصفي . المشروعية في الدول الاشتراكية . مجلة العلوم الادارية العدد الثالث سنة ١٩٦٦ ص ٤٠ .

١ ! ولا موجب لحشية وقوع اعتداء من الدولة على الأفراد فذلك غير متصور . ومن هنا فلا ضرورة لأن يكون للأفراد ضمانات في مواجهتها René David Le droit Soviétique t. 1. P182 كما أن القضاء في النظام السوفييتي ليس سلطة مستقلة إذ أنه لا يعترف بنظام الفصل بين السلطات . فالقضاء كسائر الأجهزة سلاح من أسلحة الكفاح البروليتاريا .

وفضلا عن ذلك فإن الادارة لا تعترف للقضاء بمركز ممتاز يجعلها أعلى منها مستوى yedryka et Mouskhely F 288

G len Morgan, Soviet administrative legality 1962

كما أنه — من جهة — لا يوجد في الاتحاد السوفييتي قضاء إداري — ومن جهة أخرى فإن القضاء المادى لا يختص بمراقبة الشرعية Oliver Dupeyroux, Libertés publiques 1966 p 117 إلا أن هناك بعض القرارات الإدارية التي يجوز للأفراد الطعن فيها بالإلغاء أمام القضاء وهي أمور وردت على سبيل الحصر . بحيث لا يخضع ما عداها من القرارات الإدارية للطعن فيه بالإلغاء — ومن هذه القرارات التي يجوز الطعن فيها — الطعن في عدم إدراج الاسم في قائمة التآخين . والطعن في قرار الإدراج أو الحذف في السجلات المدنية . والطعن في القرارات الصادرة في شئون الضرائب والتكليف والاستيلاء والغرامات ، ورفض السلطات المحلية ، أن تعجز سكان لمن يعمل في جهات خاصة معينة ، والقرارات الصادرة من مديري المؤسسات والهيئات بفصل العاملين وذلك بعد مراجعة لجنة العمل والمراقبة المحلية . والطعن في قرارات الهيئات الحسائية في تقدير المستحقات عند تسليم الحاسمين الزراعية لأحد الأفراد والطعن في القرارات الصادرة من هذه الهيئات والمتعلقة بالمحاصيل التي تجمع من المزارع الجماعية وتقدير قيمة العمل ، والقرارات المتعلقة بالتأمين وفراغات التأخير في سداد المطالبات .

وأما ما وراء ذلك فليس للأفراد حق للطعن فيه .  
١ وهكذا نرى أن الماركسية وإن نهجت في أن تحرر الإنسان من الاستغلال الاقتصادي إلا أنها عجزت عن توفير الحماية له لزاما دكتاتورية طاغية . ولم يجد القضاء سبيلا للتعديل هذه الحماية .

( د . مصطفى أبو زيد . المرجع السابق ص ١٤٦ .  
وإذا كانت هناك رقابة قضائية فهي تتمثل في توقيف المقدم من الموظفين المخالفين لقانون وهي حقوقات تستهدف حماية نظام الدولة ولما لا حماية الأفراد .

## المبحث الثالث

هل عرف النظام الإسلامى رقابة القضاء على دستورية القوانين

المعروف فى الشريعة الإسلامية أن السلطة التشريعية العليا محفوظة لله سبحانه وتعالى ففى تمثل المشروعية العليا للدولة أو ما نسميه فى عصرنا هذا المبادئ العليا أو الدستور : أما ما يقوم به الفقهاء والأمرأ وأهل العلم من إصدار التشريعات بما يسمى (إجماعاً واجتهاداً) فهو فى حقيقته استنباط للأحكام من مصادرها الأصلية وهى الكتاب والسنة لتحقيق المقاصد الشرعية بحيث لا يخرج اجتهادهم عما فى هذين المصدرين<sup>(١)</sup> . فإذا ما خرج المجتهد عن هذه المصادر فى اجتهاده فقد خالف مبدأ المشروعية ووجب إهدار ما أدى إليه اجتهاده . يقول الله تعالى : **فإن تنازعتهم**

---

= أما فى النظام اليوغوسلافى فقد حدث تطور بصدور دستور سنة ١٩٦٩ وذلك بتلجاء إلى تحقيق سيادة القانون والمشروعية وناط بالقضاء وهيئات أخرى كفالة هذه الحماية ( المادة ١٤٦ من الدستور ) بالنسبة للجمهوريات .

كما اختصت المحكمة الدستورية الاتحادية بنظر الأمور المتعلقة بحماية الحقوق الشخصية والحريات الأساسية والحقوق المقررة فى الدستور إذا ما انتهكت بواسطة قرار إدارى قردى أو تصرف مادى من هيئة اتحادية .

وفى جمهورية مصر العربية اختص القضاء الإدارى برقابة مشروعية القرارات الإدارية وتقرير إلغائها ما كان منها مخالفاً لمبدأ المشروعية والتعويض عنها على تفصيل فى ذلك ( يرجع إلى كتاب القضاء الإدارى ورقابته لأعمال الإدارة لأستاذنا الدكتور سليمان الطماوى ) .

أما القضاء العادى فى مصر ، فلا يختص برقابة أعمال الإدارة وذلك لأن المحاكم ممنوعة من أن تؤول الأمر الإدارى أو توقف تنفيذه ( مادة ١٨ من قانون نظام القضاء سنة ١٩٤٩ ) .

كما أن قانون مجلس الدولة نص على اختصاصه دون غيره بنظر المنازعات التى تكون الإدارة طرفاً فيها ( مادة ١٠ من قانون مجلس الدولة ) وقطعاً اشترط القانون صراحة وجوب توفر المصلحة لدى رافع دعوى الإلغاء أمام القضاء الإدارى . وفيد حظر الدستور المصرى الصادر سنة ١٩٧١ النص فى القوانين على تفويض أى عمل أو قرار إدارى ضد رقابة القضاء ( مادة ١٧٦ من الدستور ) .

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٤٧ ، أبو الأعلى المودودى :

نظام الحياة فى الإسلام ص ٢٦ - ٣٧ .

في شيء فردوه إلى الله والرسول،<sup>(١)</sup> ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق )<sup>(٢)</sup> .

وعلى ذلك فإن الاجتهاد في الأمور الفرعية هو بمثابة التشريعات العادية التي تصدرها الأمة في نطاق التشريع الاسمي الذي لا يجوز مخالفته فهو يشكل مبادئها عليها ثابتة لأن كليتها تحققت وثبتت باقضاء هـد التشريع ولم يبق سوى الاجتهاد في حدودها في الفروعيات والجزئيات<sup>(٣)</sup> كما أن المقاصد الشرعية التي وضعها الفقهاء وقسموها إلى مقاصد ضرورية ومقاصد حاجية ومقاصد تحسينية يقتضى سمو المقاصد الضرورية على المقاصد الحاجية وتفضيل المقاصد الحاجية على المقاصد التحسينية بحيث تكون القاعدة الأعلى فيها قيدا على القاعدة الأدنى فلا يجوز تحقيق مقصد حاجي أو تحسيني إذا ما أهدر أو طارض مقصداً ضرورياً<sup>(٤)</sup> وبذلك تشكل المقاصد الضرورية تشريعاً اسمياً بالنسبة للمقاصد الحاجية والتحسينية وهذه المقاصد في مجموعها تشمل فيما تشمل الحريات العامة والحقوق الفردية .

وقد قسم الفقهاء مصادر الشريعة الإسلامية إلى قسمين :

— المصادر المجمع عليها وهي :

القرآن الكريم : وهو ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا من هـد الله ويضمه المصحف الشريف .

السنة : وهي ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير في مجال التشريع .

والاجماع : وهو اتفاق جملة المجتهدين من الفقهاء المسلمين في عصر من العصور على واقعة من الوقائع أو مسألة من المسائل .

١

(١) سورة النساء: آية ٥٩ .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين ج ٤ ص ٤٠٥ ، البخارى : بلفظ لا طاعة في معصية

ج ٩ ص ١٠٩ .

(٣) د . مصطفى كمال وصفي : المعروية في الدول الاشتراكية ص ١٣٩ .

(٤) الأستاذ الشيخ هـد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص ٢٤٢

والقياس : وهو إلحاق أمر لم ينص على حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر نص عليه في أحدها لاشتراكها في علة الحكم .

— والمصادر المختلف عليها وهي :

الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وشرع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب (١) .

والاحكام الواردة في الكتاب والسنة هي المبادئ الثابتة التي تنقسم بالخلود لأنها من وضع الله سبحانه وتعالى صلى الله عليه وسلم .

وبذلك فليس للأمة سلطان عليها أو تعديلها لأنها ليست مصدرها أما باقي الاحكام والتي يجمعها اسم الرأي ، فهي قابلة للتغيير طبقاً لما تقتضيه مصلحة المسلمين في الأزمان المختلفة . إذ أن منشئ الحكم هو صاحب الحق في تعديله .

والمتبع للأحكام الإسلامية الواردة بشأن الأمور الدستورية وهي الخاصة بنظم الحكم يجد أنها لم ترد كلها في الكتاب والسنة بل إن كثيراً منها قد تقرر بما عرفناه من سيرة الخلفاء الراشدين والفقهاء وآرائهم وبذلك فهي تقترب من فكرة الدساتير العرفية التي تتكون أساساً من السوابق الدستورية والتطبيقات العملية (٢) .

كما أن كثيراً من الأحكام المتعلقة بالتشريعات العادية — بمضائها في الفقه المعاصر — كالتشريعات المدنية والجنائية قد نص عليها القرآن والسنة .

ويترتب على ذلك نتيجتان .

الأولى : أن المبادئ التي تنقسم بالجلود قد تكون أحكاماً دستورية أو تشريعات جنائية أو مدنية أو متعلقة بالأحوال الشخصية . وهذه الأحكام تعلق

---

(١) يرجع في تفاصيل ذلك في كتب أصول الفقه : أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي ، والشيخ عبد الوهاب خلاف ، والشيخ عمر عبد الله ، وكذلك أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : السلاط الثلاث سنة ١٩٦٧ من ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : السلاط الثلاث من ٢٢٤ .

على سلطان الأمة فلا تملك لها تعديلاً أو إلغاء أو مخالفة وفي ذلك يختلف النظام الإسلامى من النظم المعاصرة التى تجمل الأمة صاحبة الاختصاص التشريعى الأصيل فيها لإنشاء وتعديلاً وإلغاء .

كما أن الأحكام الدستورية قد تكون من إنشاء الفقهاء والمجتهدين وبذلك تكون عرضة للتغيير والإلغاء من هذه السلطة نفسها وبذلك فهى تختلف عن الأحكام الدستورية فى النظم المعاصرة إذ يستلزم تعديلها أو إلغاؤها شروطاً معينة كأن تقوم بذلك السلطة المؤسسة أو يكون إقرار ذلك بنسبة عددية تختلف عن النسبة التى يتطلبها التشريع العادى (١) .

وترتيباً على ذلك فإن الأحكام الدستورية فى النظام الإسلامى ليس لها السمو المقرر لها على التشريعات العادية فى النظم المعاصرة ما لم تكن واردة فى الكتاب أو السنة .

والثانية : أن الأمة ليست صاحبة الأمر السكالم فى التشريع — كما هو معروف فى النظم المعاصرة — فالمرجع الحديث يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه وذلك فى حالات نادرة . بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات فى حالة الدساتير المرنّة كال دستور الإنجليزى كما أن الأمة فى كل وقت أن تغير دستورها بمطلق حريتها دون أى قيد فى هذا الخصوص (٢) .

أما فى النظام الإسلامى فإن سلطة الأمة — فقهاؤها ومجتهديها — فى التشريع سواء أكانت أحكاماً دستورية أو تشريعات عادية لا يجوز لها أن تتعدى نطاق الأحكام الخالدة التى تقررت فى كل من القرآن والسنة .

ومن كل ذلك يتضح أن المشروعية فى الإسلام مشروعية موضوعية وليس

---

(١) وذلك فيما عدا الدساتير المرنّة كالدستور الإنجليزى الذى يمكن تعديل أحكامه بنفس الطريقة التى تعدل بها التشريعات العادية .

(٢) أستاذنا الدكتور الطماوى : السلطات الثلاث ص ٢٣١ .



شكائية . بمعنى أن القرارات والتصرفات والعقود مقيدة بالمقاصد الشرعية بتربيتها الذي أوصحنه ، وحرية الإرادة محدودة بهذه المقاصد .

وكذلك لا يجوز أن تتعارض هذه وتلك مع المشروعية العليا وهي ما جاء بالكتاب والسنة . يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( المسلمون على شروطهم والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ) (١) .

وذلك على خلاف للقانون الوضعي الذي تتدرج فيه تصرفات السلطات العامة نزولاً من الدستور إلى القانون ثم اللائحة فالقرار الإداري بحيث لا يجوز أن يخالف الأدنى ما يعلوه من سلطات . أيأ كانت قرارات وتصرفات هذه السلطات الأعلى .

فالشرعية الإسلامية هي مصدر جميع الأحكام وتستمد منها جميع المراكز القانونية والآثار في جميع علاقات الناس فتصون المجتمع كله صيانة عامة شاملة (٢) .

ورقابة الشرعية مقررة بقول الله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٣) وقوله « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليكم » (٤) وبذلك عهد إلى القضاء برقابة الشرعية وقد كان تطبيق أحكام القانون الإسلامي في مبدأ نشأة النظام الإسلامي منوطاً بأكبر سلطة في الدولة تقديساً لهذه المهمة فكان يتولاها النبي بنفسه ثم الخلفاء من بعده ثم عهد بها إلى القضاء حينما ازدادت أعباء الخلفاء وكثرت مشاغلهم . ولعل تطبيق مبدأ الشرعية يبدو في ما روى عن معاذ ابن جبل عندما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم ليتولى القضاء في اليمن إذ قال له النبي :

(١) رواه أبو داود وأحمد والدارقطني من أبي هريرة مرفوعاً به وصححه الحاكم وعلق البخاري منه المسلون عند شروطهم جازماً به - تمييز الطيب من الخبث ص ١٥٠ .  
(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : الملكية ونظرية العقد في الفريعة الإسلامية ص ١٣ .

(٣) سورة المائدة : آية ٤٥ .

(٤) سورة المائدة : آية ٤٩ .

- ٦٠٣ -

(بهم تقضى إن عرض لك قضاء) قال أفضى بكتاب الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد قال أجتهد رأيي ولا آلو . فضرِب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال : ( الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى رسول الله ) (١) .

وستتحدث عن الوسائل القانونية التى عالج بها الإسلام مخالفة مبدأ الشرعية كولاية المظالم وولاية الحسبة فى الباب الثانى .

## الفصل الثالث

### نظام المفوض البرلماني<sup>(١)</sup>

سلكت بعض الدول مسلكاً جديداً لتحقيق رقابة الشعب على أعمال الحكومة إعمالاً لمبدأ المشروعية ووجدت سبيلها إلى ذلك في نظام المفوض البرلماني .

- ويستند هذا النظام إلى مبدأ سيادة الشعب وبذلك يستطيع الشعب ممثلاً في المجلس التشريعي المنتخب من تأكيده التزام الحكومة بمبدأ سيادة القانون<sup>(٢)</sup> .

ولما كان مجلس الشعب ليست لديه القدرة الكافية لممارسة هذه الرقابة لاعتبارات سياسية وفنية فإنه يدع هذه المهمة لجهاز متخصص يباشرها تحت إشرافه ويقدم نتائج هذه الرقابة إليه .

ويحقق هذا النظام التوازن بين المجالس التشريعية والسلطات التنفيذية ويختلف عن نظام رقابة القضاء على أعمال الإدارة في السلطة التي تقوم بتعيين القائمين عليه وفي اختصاصاته ووسائله .

وقد يكون هذا النظام مكملاً لنظام الرقابة القضائية كما قد ينفرد بهذه الرقابة وفي بعض الدول يشمل اختصاص المفوض البرلماني رقابة القضاء .

وقد أخذت بهذا النظام دول متعددة منها ما يعتنق المذهب الديمقراطي كالبلاد الاسكندنافية كالسويد والدانمارك وانجلترا وبعض ولايات الولايات المتحدة الأمريكية .

ومنها ما يعتنق المذهب الماركسي كالاتحاد السوفيتي .

ومنها ما يعتنق المذهب الاشتراكي كجمهورية مصر العربية مع خلاف في التسمية ووسيلة التعيين ومجال الاختصاص .

(١) ويسمى هذا النظام Ombudsman

(٢) د . حاتمليب جبر : نظام المفوض البرلماني في أوروبا . مجلة مصر المعاصرة ، أكتوبر سنة ١٩٧١ ص ٩٢١ .

### ١ - وسيلة التصيين :

الأصل في تعيين المفوض البرلمانى فى وضعه التقليدى أن يكون بمعرفة مجلس الشعب إذ أنه تابع له كما أن الهدف من قيامه هو رقابة الشعب لأعمال الحكومة وبذلك لا يجوز أن يختص غيره بتعيينه .

### ٢ - اختصاصاته :

يختص المفوض البرلمانى بأعمال الرقابة والإشراف اللذين تمارسهما السلطة التشريعية للتأكد من حسن سير العمل الحكومى .

كما يختص بالكشف عن أوجه القصور أو التعارض فى القوانين واللوائح والعمل على تعديلها .

وكذلك مراقبة تطبيق القضاة والموظفين للقوانين .

ومن مهامه العمل على حماية المواطنين ورفع الغبن عنهم إذا ما وجد تعارض مع روح العدالة ولو لم يكن هناك إخلال صريح بالقانون .

ويتميز نظام المفوض البرلمانى بإمكان استفادة الأفراد من رقابته بدون إجراءات معقدة ولا رسوم ولا مصاريف (١) . وكذلك دون تطلب شرط المصلحة لديهم (٢) .

### ٣ - وسائل المفوض البرلمانى :

يلجأ المفوض البرلمانى فى سبيل إجراء رقابته إلى وسائل متعددة للكشف عن مخالفة القانون أو الاعتداء على حريات الأفراد ومن ذلك :

— أن يقوم المفوض البرلمانى بدراسة التشريعات القائمة ويحيط مجلس الوزراء والبرلمان بما يراه لازماً من تعديلات عليها .

— تحرى الشكاوى التى تصله من الأفراد أو التى تحال إليه من مجلس الشعب

(١) د . ليل تكللا . الامبودسمان سنة ٩٧١ ص ٧٢ .

(٢) د . حاتم لبيب جبر . المرجع السابق ص ٩٢٨ .

— ٩٠٩ —

أو أحد أعضائه وإجراء التفتيش على أعمال الحكومة بما فيها من وجهات الإدارة والقضاء والقيام بمحولات لهذا الغرض وذلك لاكتشاف الأخطاء والعمل على إلزائها .

— لإجراء التحقيق في الشكاوى التي ترد إليه أو حفظها تبعاً لما يتكشف لديه وكذلك في المخالفات التي يكتشفها عند إجراء التفتيش .

#### ٤ — نتائج الرقابة :

لعل أهم ما يلجأ إليه المفوض البرلماني من جزاء يوقعه على الموظف المخالف للقانون هو توجيه الاتهام الجنائي له .

وله أن يطلب من الإدارة تقرير مبررة لمن أصابه الضرر وإن كان هذا الطلب غير ملزم لها إلا أن له أثره من الناحية الفعلية (١) .

كما أن له أن يوصى باتباع أفضل الإجراءات التي تضمن حقوق الأفراد ويقدم المفوض البرلماني تقريره إلى مجلس الشعب كما يقدم تقارير خاصة إلى جهة الإدارة التي قام بمهمة في مجالها وإلى مجلس الشعب الذي أحال إليه شكوى أو مهمة محددة .

وسنوضح فيما يلي تطبيقات هذا النظام في الدول المختلفة (٢) .

(١) د. حاتم ليب جبر . المرجع السابق ص ٩٢٨ .

(٢) من الدول الأولى التي أخذت بنظام المفوض البرلماني السويد التي استحدثته في دستور سنة ١٨٠٩ .

وطبقاً لما هو مقرر فيها فإن المفوض البرلماني يختاره أعضاء البرلمان بواسطة ٤٨ عضواً من أعضائه يختارون لهذا الغرض ويتم اختياره من بين كبار رجال القانون المشهورين بالكفاية والحيدة والعزاهة ويشارك في انتخابه ممثلو الأحزاب المختلفة تبعاً عن تياراب السياسة الحزبية . ويكون انتخابه لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد .

واختصاصات المفوض البرلماني يحددها الدستور . وقد نص دستور ١٨٠٩ في المادة ٩٦ على أن :

« للمفوض حق إقامة الدعوى أمام المحاكم المختصة ضد من ارتكبوا أفعالاً مخالفة للقانون بسبب التحيز أو المحسوبية أو أي سبب آخر أو أهملوا في تأدية واجباتهم على النحو المطلوب .

أما نحن نأحية الحاضرين لرقابة المفوض البرلماني فهم كافة العاملين بالأجهزة الادارية المركزية والمحلية وكذلك موظفوا القوات المسلحة والعاملين بالسلطة القضائية سواء في المحاكم أو سلطات الاتهام .

كما يشمل اختصاصه المحاكم العليا في حالات التقصير الشديد .

وبذلك يخرج عن اختصاصه الوزراء والنواب وأعضاء البرلمان والمواطن المادي إلا أن المفوض يقوم بدور المدعي إذا ما وجه البرلمان اتهاما لأحد الوزراء : ويمكن تقسيم أعمال المفوض البرلماني إلى :

— التفتيش .

— فحص الشكاوى .

— توقيع الجزاء .

— رفع الدعوى واتخاذ إجراءات تأديبية .

انظر :

Brian Chapman, The profession of government, The (١)  
public service in europe, ( London , Allen and Urwin 1959 )  
P 241 .

The Constitution of Sweden, Document by The Royal (٢)  
ministry of foreign affairs ( Stockholm, 1953 ) .

A, Bexelius, "The swedish institute of justice of ombud- (٣)  
sman" .

International reviews of administrative science ( Vol (٤)  
Vol XXVII N 3 P 245 ) .

التفتيش : يقوم المفوض بمحاولات تفتيشية مستمرة للمنظمات الإدارية والمحاكم جميعها مرة كل شهر سنوات . وذلك للتعرف على الأخطاء الأكثر جسامة والضمان عدم تأخير الأعمال كما أن له زيارة مكتب المدعي العام والسجون والمؤسسات العلاجية للتأكد من عدم حبس الأفراد بدون مبرر وذلك حرصا على حرياتهم .

الشكاوى : الأفراد الحق في تقديم شكاواهم دون إجراءات رسمية أو رسوم أو قيود ، إلى المفوض الذي يتعين عليه أن يتصرف فيها خلال ٢٤ ساعة من وصولها . كما يتم بفحص ما ورد بالصحف ووسائل الاعلام للوصول إلى الوقائع التي تستحق التحقيق .

وفي سبيل ذلك للمفوض سلطة الاطلاع على كافة الوثائق والسجلات حتى السرية منها ولو كانت أشرطة التسجيل التي تستعملها الشرطة عند التحقيق كما أن له حق دعوة الأطراف

= المعنية أو مطالبة الشرطة باستدعائهم وتوجيه الأسئلة إليهم .  
ويقوم مكتب المفوض بدراسة الموضوع ولإعداد تقرير مفصل عنه يتخذ أساساً القرار  
المفوض الذي يصدر عادة قبل مضي ٩٠ يوماً .

توقيع الجزاء : إذا تأكد المفوض وجود خطأ في تطبيق القانون أو سوء استعمال  
للسلطة أو أن القرارات كانت مجافية لروح العدالة وإضمار الحريات . فإن كان الأثر  
المترب على الخطأ طفيفاً اكتفى المفوض بتوقيع جزاء بالإنذار أو بالتنبيه على الموظف الذى  
ارتكب الخفاقة كما أنه يطالب الموظف بالحكومة بتمويض من لحقهم الضرر من القرار المريب  
إن كان له مقتضى .

وقد ترى الإدارة العدول عن قرارها أو تعديله بما يتفق مع القانون عندما يبدأ المفوض  
تحقيقه .

وبذلك يرفع القبن عن المواطنين وفى نفس الوقت يؤدي قرار المفوض إلى وحدة التفسير  
بين الهيئات المختلفة إلى جانب وجود اتفاق فى طريقة العمل . وتوضيح النصوص والقوانين  
والوائح مما يفيد كافة المواطنين .

( انظر ١ ) . د . عبد الملك عودة : الإدارة العامة والسياسة . القاهرة  
( الأجل ١٩٦٣ ) .

( ٢ ) . د . لى تكللا : الأمبودسمان . مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧١ ص ٢٨ ) .

رفع الدعوى واتخاذ إجراءات تأديبية :

إذا ثبت لدى المفوض وجود حالات تقصير شديد فإن له رفع الدعوى أمام المحاكم  
المتخصصة لتفصل فى الموضوع . لأنه لا يملك إلغاء القرار الإدارى وتعديله وإن كان يملك  
دعوة الموظف وحسنه على تغيير قراره .

ذلك أن المفوض ليس جهة قضائية ولمست له سلطة تنفيذية رئاسية .

ولكنه سلطة لإشراف وتحقيق واتهام .

وبذلك يكون دور المفوض البرلمانى . فى الدول التى تطبقه عاملاً هاماً لحماية حقوق  
الأفراد ، ورفع الظلم والتعسف ، وتمويضهم إذا ما لحقهم الضرر كما أن وجود المفوض  
البرلمانى طمأنينة للفرد على حرياته . وبفضل هذا النظام يستطيع المواطن العادى أن  
يحتج على أية إساءة تتاله من موظفى الدولة كما يمكنه أن يقوم بإبلاغها الجهة موثوق بها  
فتمالجها وترفع الظلم الذى لحقه نتيجة ذلك القرار .

وفى إنجلترا طبق النظام ابتداء من سنة ١٩٦٧ ويسمى بالقوميسير البرلمانى للإدارة  
ويتميز بالمظاهر الآتية :

فن حيث تميته :

يتم تعيينه بقرار من الملكة لمدة غير محددة ، كما يجوز فصله بقرار منها بعد

موافقة مجلس البرلمان أو عند انتهاء السنة التي يبلغ فيها من الخامسة والستين .  
ومن حيث مجال عمله .

— يمارس القومسيير البرلمانى عمله فى فروع الإدارة البريطانية المركزية أو أجزاء هذه الفروع التي حددها القانون على سبيل الحصر .  
— أخرج القانون من دائرة عمله النشاط الدبلوماسى والأمن وإدارة المستشفيات وعقود الإدارة ومسائل الموظفين وأفراد القوات المسلحة .  
ومن حيث الوسائل التي يستعملها :

— للقومسيير البرلمانى سلطة التحقيق فى مجالات النشاط الإدارى الداخلى فى اختصاصه متى قدم المضرور شكوى إلى أحد أعضاء مجلس العموم وأحالها العضو إلى القومسيير البرلمانى لتحقيقها .

— للقومسيير البرلمانى حرية إجراء التحقيقات أو إيقافه . إلا أنه يتمتع عليه التدخل كلما أمكن للشاكى أن يرفع دعوى أمام المحاكم .  
ومن حيث التصرف النهاى :

— ليس للقومسيير البرلمانى حق توجيه الاتهام إلى المسئول الإدارى بل يقتصر دوره على إبلاغ عضو مجلس العموم الذى أحال إليه الشكوى بنتيجة التحقيق وكذلك إبلاغ الإدارة وأصحاب الشأن المنسوب إليهم الخطأ .

يقدم القومسيير البرلمانى التقارير الآتية إلى مجلس العموم :

(١) تقريراً سنوياً على أعماله .

(٢) تقريراً عن كل مهمة يكلف بها .

(٣) تقريراً خاصاً إذا ما تبين له وجود خطأ من جانب الإدارة غير قابل للتوضيح

وبذلك يكون القومسيير البرلمانى الانجليزى قد فقد أهم حق من حقوق المفوض البرلمانى وهو حق الاتهام فلا يعدو أن يكون مطورا لرقابة البرلمانى على الإدارة البريطانية ( د . حاتم لبيب جبر . المفوض البرلمانى فى أوروبا مقال بمنجلة مصر المعاصرة ، أكتوبر سنة ١٩٧١ ص ٩٥٧ ) .

وأهم وسيلة لرقابة الادارية على الادارة فى الاتحاد السوفيتى هى الادعاء العام . وقد أعيد هذا النظام بعد الثورة فى ١٦ يوليو سنة ١٩٢٢ بعد أن كان قد ألغى ضمن النظم القديمة للدولة .

وقد جاء فى مرسوم إنشائه أنه ( بقصد بسط الرقابة القانونية على نشاط كافة الهيئات السوفيتية العامة ولأجل تنظيم المكافحة الحازمة ضد الجريمة ) .

وبذلك فقد اقترن الاشراف على النشاط الحكومى بتعقب الجرائم ومكافحتها فى وظيفة المدعى العام المذكورة منذ إنشائها .



== وقد نصت المادة ١١٢ من الدستور على تزويد المدعى العام بالسلطة العليا في مراقبة تنفيذ الادارات والهيئات التابعة لها للقوانين بدقة . وكذلك مراقبة الموظفين والمواطنين في ذلك .

ويتنصب المدعى العام الاتحادي بمعرفة السوفيت الأعلى لمدة سبع سنوات ويقوم هو بتعيين مدعى الجمهوريات ومدعى الأقاليم والأقسام كما يعتمد التعيينات التي يجرىها مدعو الجمهوريات في الأقاليم والمناطق والمدن . وهذا التسلسل مستقل تماماً عن السلطات المحلية وعن وزارة العدل ولا يتبع سوى المدعى العام للاتحاد .

وتتضمن رقابة الادعاء العام منع الهيئات الحكومية والادارية بصفة عامة من تجاوز سلطاتها فهي الحارسة على الشرعية . وبالتالي فللمدين العامين أن يعترضوا على مشروعية القرارات التي تصدرها المجال التنفيذية للاتحادات ( السوفيات ) .

ويجرى للمدعى العام ونوابه رقابتهم للتحقق من شرعيته تصرفات الادارة لما تلقائياً أو بناء على أخبار أو انتقادات لهذه التصرفات يستمدونها من الصحف . ولما بناء على طلب الأفراد .

انظر :

(١) د . مصطفى كمال وصفي . المبروعية في الدول الاشتراكية . مجلة العلوم الادارية

العدد الثالث سنة ١٩٦٦ ص ٤٢ .

(٢) Merle Fainsoad gosarbitraj, comment l' U. R. SS. est

gouverne P 312 .

(٣) Glen Morgan, Soviet administrative legality 1962 R 32

فشكاوى الأفراد ليست هي الوسيلة الوحيدة لادخال التدخل لحماية المبروعية كما هو الحال في فرنسا .

ويتمنى المدعون العموم صواباً من المراسيم والقرارات التي تصدرها الجهات الادارية المقابلة لمستواهم ، وعليهم أن يتقدموا بالاعتراض على ما يرونه غير مشروع منها الى السلطات مصدرة القرار . فإذا استجابت هذه الجهات الى الطعن وأعدت النظر في قرارها انتهى بالأمر بوقف العمل بالقرار تلقائياً من تاريخ إعادة النظر فيه .

أما لماذا رفضت الجهة الادارية الطعن خلال مدة معينة فللمدعى العام أن يرسل احتجاجا الى المستوى الأعلى منه في الادعاء مباشرة التي تتصل بدورها بالجهة الادارية الموازية لها والتي تعتبر سلطة رئاسية للجهة الادارية الاولى . وتقوم السلطة الرئاسية باستخلاص نتائج التحقيقات التي أجراها المدعون : ولذلك يمكن القول أن رقابة الادارة بمقتضى هذا النظام هي رقابة ذاتية يجرى لامعاليها عن طريق التدرج الرئاسي للهيئات .

وتخضع المعاليم كذلك لرقابة المدعين العامين كما تخضع للمدارات العدل ويقوم المدعون

بدور الادعاء العام في القضايا التي منظرها المحاكم ويسمنون المحققين في المواد الجنائية ويمارسون لأشرفاً عاماً على جميع الإجراءات المدنية ويهوون لهم التدخل في أى مرحلة ولهم أن يستأنفوا قرارات المحاكم المعالية في المسائل المدنية والجنائية ويتمين على محكمة الاستئناف سماع رأيهم قبل الحكم في الدعوى .

انظر :

Oliver Dupeyroux, Libertés publiques 1966 P117

Fainroad op. cit. p.p. 312, 313

Morgan, Soviet administrative legatity 1962 p8

René David, guarantie de libertés individuelles et controle de legalité des actes administratifs en U.R.S.S. 1953

ولهؤلاء المدعين المامين أثرهم الواضح في التحقيقات التي تجري مع الموظفين المختلين والتخليين بواجباتهم الوظيفية . وهم أقرب لأن يكونوا حارسين على مصالح الاتحاد في مواجهة السلطات المحلية ويعملون على إصلاء الدواهي العليا للدولة .

والقصور في هذا النظام يكمن في افتقار المدعين إلى سلطة إصدار القرارات وبذلك ينتهي الأمر إلى مجرد وقاية رئاسية محضة أى أن الإدارة هي الرقابة على نفسها . مع ما في ذلك من المخاطر المديدة لزاء حقوق الأفراد والحريات العامة .

وفي مصر أنشئت وظيفة المدعي العام الاشتراكي لأول مرة سنة ١٩٧١ ليقوم على تحقيق الديمقراطية الاشتراكية وتأمين حقوق الشعب .

ولأن كان لم يصدر بعد القانون الذي يحدد أبعاد هذا النظام وينظم اختصاصه ومسؤولياته إلا أنه يمكن في ضوء المادة ١٧٩ من الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١ بتنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب وقرار رئيس الجمهورية رقم ٩١٨ لسنة ١٩٧١ بتعيين مدعي عام بدرجة وزير وما جرى عليه العمل استبانه ملاح هذا النظام وذلك على الوجه الآتي :

#### جهة التعيين :

يعين المدعي العام الاشتراكي بقرار من رئيس الجمهورية ويقوم باختيار معاونيه .

#### اختصاصاته :

يختص المدعي العام الاشتراكي بأمور عامة وردت بحجة في الدستور وأمور محددة وردت على سبيل الحصر في قانون فرص الحراسات .

فأما الأمور المجهلة فهي :  
— اتخاذ الإجراءات التي تكفل تأمين حقوق الشعب وسلامة المجتمع ونظامه  
السياسي .

— الحفاظ على المناسبات الاشتراكية والتزام السلوك الاشتراكي .  
— الأمور الأخرى التي يحددها القانون .

وبذلك فإن هذه الاختصاصات العامة يتمين تحديدها من طريق التفريع  
وأما الأمور المحددة فقد وردت في القانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١ بتنظيم فرض  
الحراسات وتأمين سلامة الشعب وهي :

— مراقبة السلوك الاشتراكي والقوى الموظفين وأعضاء الهيئات النيابية وذوى الصفة  
الشمسية والأفراد ضمناً لمدى استقلالهم النفوذ أو لاضرارهم بأمن البلاد أو مصالحها الاقتصادية  
أو استخدامهم القدر أو "تمواطز أو الرشوة في ارتباطاتهم مع الدولة أو الإنجبار في المخدرات  
أو للمنوعات أو السوق السوداء أو التلاعب بقوت الشعب أو بالأدوية .

وبذلك يشمل اختصاص المدعى العام الاشتراكي كل فئات الشعب موظفين وأفراد  
مدنيين وعسكريين سواء أكانوا أشخاصاً طبيعيين أو اعتباريين .

— إجراء التحقيق السابق على تقديم الدعوى لدى المحكمة المختصة بفرض الحراسة .  
— تولى الادعاء في قضايا فرض الحراسة .

الوسائل التي يستخدمها المدعى العام الاشتراكي :

للمدعى العام الاشتراكي — في سبيل تحقيق اختصاصاته لاتخاذ الإجراءات الآتية :

— تكليف مأموري الضبط القضائي أو أي جهة أخرى بمجمع الاستدلالات .

— الأمر بالاحتفاظ على أية أوراق أو مستندات يرى أهميتها في الادعاء .

— طلب البيانات والمعلومات من هيئات الرقابة والتفتيش .

— الحصول على الوثائق والملفات من الحكومة أو الهيئات أو المؤسسات العامة  
أو الوحدات التابعة لها أو من أي شخص من الأشخاص الاعتبارية العامة أو أية  
جهة أخرى .

— له أن يطلب من النيابة العامة أو أية جهة مختصة أخرى لإجراء تحقيق في واقعة  
معينة تتعلق أو تتصل بالادعاء وموافاته بنتيجة التحقيق عنها .

— له أن يطلب من النيابة العامة لإجراء التحقيق في الجرائم التي يتبين له وقوعها خلال  
اطلاعه على الأوراق :

## نتائج الرقابة :

— منع الأشخاص من التصرف في أموالهم أو إدارتها إذا ما تجمعت لديه دلائل قوية على ارتكابهم للجرائم الواقعة في اختصاصه ، وله اتخاذ الإجراءات التحفظية اللازمة بالنسبة لأموال هؤلاء الأشخاص وأموال زوجاتهم وأولادهم القصر أو البالغين إذا رأى لزوماً لذلك — مع تدبير وسائل النفقة لهم على أن تقدم الدعوى للمحكمة المختصة خلال ستين يوماً من تاريخ الأمر وإلا اعتبر كأن لم يكن .

— للمدعى العام الاشتراكى أن يأمر بالحفظ على الأشخاص الذين يرتكبون بعض الجرائم الواقعة في اختصاصه في مكان أمين على أن يعرض الأمر على المحكمة المختصة بشئون الحراسة خلال ستين يوماً من تاريخ صدور الأمر وإلا اعتبر الأمر كأن لم يكن . والمدعى العام الاشتراكى استمرار تنفيذ الأمر قبل إنتهاء هذه المدة وذلك لمدة أخرى لا يماور مجموعها خمس سنوات .

— المدعى العام الاشتراكى لإبلاغ الجهة المختصة للنظر في أمر كل من تقع عليه مخالفة لواجبات وظيفته أو تقصير في عمله ، وله أن يطلب رفع الدعوى التأديبية .

— إقامة الاتهام على الأشخاص أمام المحكمة المختصة بشئون الحراسة ومباشرة الدعوى أمام المحكمة بنفسه أو بواسطة معاونيه .

— إبلاغ الحارس بحكم فرض الحراسة على الأشخاص فور صدوره .

— التقدم إلى المحكمة المختصة بالتظلم المقدم إليه ممن فرضت عليه الحراسة من الحكم أو إجراءات تنفيذه — وأن يشفع التظلم برأيه كتابة

— للمدعى العام الاشتراكى أن يتقدم للمحكمة المختصة بمد صدور الحكم بفرض الحراسة وخلال مدة معينة للحكم برفع الحراسة ومصادرة كل أو بعض الأموال التي آلت إلى الشخص المفروضة عليه الحراسة بسبب من الأسباب الواقعة في اختصاصه . .

— للمدعى العام الاشتراكى أن يتقدم لرئيس الجمهورية بطلب إلغاء الحكم بالمصادرة إذا قامت ظروف تبرر ذلك .

١ — يقدم المدعى العام الاشتراكى تقارير إلى رئيس الجمهورية بمناسبة متابعتها للقضايا الحراسات عن الإصلاحات ذات الطابع اللعريمى أو التنفيذية التي يرى لزوماً لتأمين المصالح العليا للبلاد وحماية المكاسب الاشتراكية .

وبذلك يكون نظام المدعى العام الاشتراكى في مصر هو نظام تكديلى لنظام الادعاء الجنائى فهو يختص بنوع من الجرائم له صبغة سياسية وقومية تتعلق بالمبدأ الذى تقتضيه الدولة . وهو في نفس الوقت لا يحل بحق الاعداد الجنائى في مباشرة اختصاصاته .

### ٥ - موقف النظام الإسلامى من نظام المفوض البرلمانى :

يرى البعض اقتراب نظام المفوض البرلمانى من نظام الحسبة المقرر فى الإسلام ، إذ أن كلا منهما يعمل لنفس الهدف وهو سيادة القانون وحماية حقوق الأفراد .

كما أن كلا من النظامين يقوم أساساً على شخصية المفوض ويتوقف نجاحه على حسن اختيار المفوض أو المحتسب .

إلا أن نظام الحسبة نظام فريد فى بابه ، وبينه وبين نظام المفوض البرلمانى خلاف نشير إليه عند حديثنا عن نظام المحتسب وذلك فى الباب الثانى من هذا القسم .

وللمدعى العام الاشتراكى أن يتصدى لأعمال رقابته من تلقاء نفسه بناء على المعلومات التى يطلبها والتى تصل إليه من الجهات الرقابية كما يكون ذلك بناء على شكاوى تقدم إليه . كما أن له اقتراح تعديل التشريعات القائمة استمداً لتحقيق الأغراض التى قام من أجلها هذا النظام .

والذى نراه فى شأن هذا النظام فى مصر ما يأتى :

- أن تدخل اختصاصات سلطة الادعاء العام مع اختصاصات سلطة الاتهام يترتب عليه اضطراب فى العمل وتضارب فى رأى مما قد يسبب خللاً فى نظام المدالة .
- فصور نظام المدعى العام الاشتراكى من تحقيق شكاوى الأفراد من تصرفات الموظفين بصفة عامة لكفالة حقوق الأفراد والحريات العامة .
- فصور النظام من إجراء التفتيش على أعمال الحكومة وموظفيها بصفة عامة وتوقيع جزاءات عليهم مع تبويض من أصابهم الضرر من الفرائد المخالفة للقانون .
- إن فى تعيين المدعى العام الاشتراكى من قبل رئيس الجمهورية - وعدم تبعيته لمجلس الشعب بجملة سلطة إدارية وهو بذلك يشترك مع السلطات الإدارية الأخرى فى رقابة المصيرية الاشتراكية .

ولما كانت الرقابة على الإدارة متوفرة فى القضاء المادى والقضاء الإدارى كما أن الرقابة البرلمانية فى مصر يقتصر دورها على الوسائل التقليدية كحق السؤال والاستجواب والتحقيق البرلمانى والمناقشة البرلمانية وحق سحب الثقة من الوزارة كلها أو أحد أعضائها . ولما كانت هذه الرقابة لا تتحقق بصفة فعالة لعدم موافر الإمكانيات الفنية .  
لذلك - نرى أن يتبع المدعى العام الاشتراكى مجلس الشعب وأن يكون جهازه محققاً لرقابة الشعب فى شتى مجالات العمل الحكومى .

## الفصل الرابع

### رقابة الرأى العام

تشكل رقابة الرأى العام على سلطات الدولة ضمانة من ضمانات الحريات العامة. وتنسج هذه الرقابة فى الدول التى تأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة حيث يتولى الشعب كله مهمة التشريع وإن كان ذلك أصبح متعذراً لاهتبارات تتعلق بمساحة الدول وعدد السكان وإمكان اجتماع هذا العدد والاتفاق على رأى معين .

كما أنها تضيق فى الدول التى تأخذ بالنظام الماركسى حيث لا يوجد لنظام الاحزاب السياسية .

### الهدف الأول

#### رقابة الأفراد

لعل أبرز مثل لرقابة الرأى العام يظهر فى لنظام الديمقراطية نصف المباشرة<sup>(١)</sup>.

(١) التفصيل يرجع الى المراجع الآتية :

- د . السيد صبرى: النظم السياسية ص ٩٨ وما بعدها .
- د . مصطفى كامل: شرح القانون الدستورى سنة ١٩٥١ ص ٢٩٦ وما بعدها .
- د . عثمان خليل: المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ ص ١٦٥ وما بعدها .
- أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى: مبادئ القانون الدستورى والاتحادى سنة ١٩٥١ ص ٢٤٧ وما بعدها .
- أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى: الوجيز فى نظم الحكم والادارة سنة ١٩٦٢ ص ٨٩ وما بعدها .
- د . محمد كامل ليلة: النظم السياسية سنة ١٩٦٣ ص ٧٤٨ وما بعدها .
- هـ . محمود حافظ : موجز القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ١٢٦ - ١٤٣ .
- بيروت: القانون الدستورى والنظم السياسية سنة ١٩٦٢ ص ٩١ - ١٩٣ .
- دى لو بادير محاضرات فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٣ ص ٨٩ - ٩٢ .
- ديفرجيه : القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٤٠ .
- فيدل: مبادئ القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ ص ١٣٦ ما بعدها .

حيث يقوم إلى جانب المجلس التشريعي الذي ينوب عن الأمة في وظيفة التشريع ، حق الأمة في إجراء الاستفتاء الشعبي والاقتراح الشعبي والاعتراض الشعبي وإقالة النائب بواسطة الناخبين وحق الحل الشعبي وحق عزل رئيس الجمهورية .

١ - ويقصد بالاستفتاء الشعبي Rferendum التعرف على رأى الشعب في أمر من الأمور وله صور متعددة .

فهو ينقسم إلى : استفتاء دستوري إذا كان يجرى على مشروع قانون دستوري ، وإلى استفتاء قانوني إذا كان بخصوص مشروع قانون عادي وإلى استفتاء سياسي إذا اهتم بخطة سياسية جديدة .

وينقسم من حيث وقت استعماله إلى استفتاء سابق إذا جرى استفتاء الشعب عليه في موضوع القانون قبل إقراره من البرلمان وإلى استفتاء لاحق إذا تم الاستفتاء بعد إقراره من البرلمان .

كما ينقسم من حيث قوته الإلزامية إلى استفتاء ملزم للبرلمان والحكومة واستفتاء استشاري .

وينقسم من حيث وجوبه أو جوازه إلى استفتاء إجباري إذا نص الدستور على وجوب إجرائه ، واستفتاء اختياري إذا كان ذلك جوازياً .

وطريقة إجراء الاستفتاء أن تدعو إليه الهيئة التشريعية أو عدد معين من أعضائها أو بناء على رغبة من الحكومة أو بناء طلب عدد معين من الناخبين . فإذا تقدم بطلب الاستفتاء أي من هؤلاء عرض الأمر على الشعب لمعرفة رأيه في المسألة موضوع الاستفتاء (١) .

(١) د . عبد الحميد متولي : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ١٨٤ .

د . محمد كامل ليلة : المنظم السياسية ص ٧٥١ .

ولقد أخذ بتقرير حق الاستفتاء الشعبي دستور جمهورية مصر العربية ١٩٥٦ مادة

١٤٥ ، ١٨٩ ودستور ١٩٧١ مادة ١٥٧ ، ١٨٩ ودستور المملكة المغربية ١٩٦٢ .

### ٢ — حق الاعتراض الشعبى : L'e Veto populaire

وصورته أن يتقدم عدد من الناخبين بالاعتراض على قانون صادر من البرلمان خلال فترة معينة من تاريخ نشره وبذلك يمتنع وقف تنفيذ القانون وعرضه على الشعب فإذا لم يوافق عليه ألقى .

### ٣ — حق الاقتراح الشعبى : L'initiative populaire

في هذه الحالة يساهم الشعب فعليا في عملية التشريع فإذا ما رأى عدد معين من الناخبين أن الحكومة أخفقت إصدار تشريع ما مع ضرورته للشعب فلهم حق التقدم باقتراح مشروع القانون ورفعته إلى البرلمان لنظره ومناقشته . وقد يكون الاقتراح المقدم مشروع قانون مبوب كما قد يقتصر على مجرد إبداء رغبة بعد البرلمان تشريعا في شأنها .

وللبرلمان حق الموافقة على المشروع أو رفضه بعد مناقشته . وتوجب بعض الدساتير إعادة عرض المشروع على الشعب للاستفتاء عليه (١) .

### ٤ — حق الناخبين في إقالة نائبيهم : Recall

يشتمل هذا الحق في تقدم عدد معين من الناخبين بطلب لإقالة أحد نواب البرلمان (٢) وذلك قبل انتهاء مدة نيابته القانونية للعضوية في البرلمان . ولذلك يفتح باب الترشيح وإجراء عملية الانتخاب من جديد في تلك الدائرة . ويجوز أن يتقدم هذا النائب الذي أقيـل للترشيح . فإذا نجح يلزم طالبا إقالته بتفقات الانتخاب (٣) .

### ٥ — الحل الشعبى : Dissolution populaire

تقرر بعض الدساتير حق الناخبين في حل الهيئة النيابية بأسرها وإقالة جميع أعضائها .

(١) د محمد كامل ليلة . المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢) ويجوز دستور الولايات المتحدة الأمريكية حق الناخبين في إقالة الموظفين والقضاة

المنتخبين . د . محمد كامل ليلة . المرجع السابق ص ٧٥٥ .

(٣) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ١٧٩ .



وطريقة ذلك أن يطالب عدد معين من الناخبين حل المجلس النيابي . فيعرض هذا الأمر على الشعب للاستفتاء عليه فإذا وافقت عليه أغلبية المصوتين أو أغلبية الناخبين حل المجلس القائم ووجب لإجراء انتخابات جديدة (١) .

#### ٦ - عزل رئيس الجمهورية :

يتمثل ذلك في تقرير الدستور لحق الشعب في عزل رئيس الجمهورية بشروط خاصة وفي حدود معينة كأن يكون ذلك بناء على اقتراح لسبعة معينة من أعضاء المجلس التشريعي وبمجرد حدوث ذلك يوقف رئيس الجمهورية عن العمل ثم يعرض الأمر على الشعب للاستفتاء فإذا وافق عليه عزل ولم يوافق الناخبون على قرار المجلس اعتبر ذلك بمثابة انتخاب جديد للرئيس ووجب حل المجلس التشريعي وإجراء انتخابات جديدة (٢) .

ويعتبر الشعب في هذا الاستفتاء حكماً بين رئيس الجمهورية وبين المجلس التشريعي .

هذه أهم مظاهر الديمقراطية غير المباشرة وهي تسكف الرقابة الحقيقية للشعب بعيداً عن سيطرة الأحزاب حيث يمكن التعرف على رغبات الشعب وتحقيقها والسير في اتجاهاتها كما أنها تحقق المقصود من الرقابة إذ يشترك الخبراء وذوو الرأي والعلماء في كل فروع المعرفة من لا يشملهم المجلس النيابي في مهمة التشريع ليكون أقرب إلى الحال وأدنى إلى تحقيق مصالح الشعب .

وهن طريق الاستفتاء الشعبي والاقتراح الشعبي والاعتراض الشعبي يمكن توفير عوامل الاستقرار فلا تدعو الحاجة إلى حل الهيئة التشريعية إذا ما تعارضت اتجاهاتها مع آراء الشعب ورغباته .

- 
- (١) تشترط بعض الدساتير موافقة أغلبية الناخبين جميعاً وليس أغلبية المصوتين وقد أخذ بهذه الطريقة بعض المفاطمات السويسرية وكذلك الاتحاد المركزي الألماني .  
د . كامل ليل : المرجع السياسي ص ٧٥٤ .  
(٢) أخذ بهذا الإجراء دستور فيسار الألماني سنة ١٩١٩ ودستور النمسا الصادر سنة ١٩٢٠ والمعدل سنة ١٩٢٩ .

ومن الدول التي أخذت بنظام الديمقراطية نصف المباشرة سويسرا إذ جعل فيها نظام الاستفتاء كما يقول دايي - حكومة مثالية (١) .

كما أخذت به معظم الولايات في الولايات المتحدة الأمريكية .

وأخذت به مصر لأول مرة في دستور سنة ١٩٥٦ وتكرر ذلك في دستور سنة ١٩٧١ .

ولم تتفق الدول كلها في الأخذ بكل مظاهر الديمقراطية نصف المباشرة بل أن منها ما يأخذ ببعض مظاهرها دون البعض الآخر كما تستثنى بعض الدول مسائل وقوانين معينة من مبدأ وجوب الاستفتاء عليها فلا تكون محلاً للاقتراح الشعبي أو الاعتراض الشعبي . كالقوانين المتعلقة بالميزانية والمعاهدات والضرائب والاحكام العرفية والقوانين التي يقرر البرلمان أنها ذات صفة عاجلة (٢) .

وقد أقر النظام الإسلامي مبدأ الاستفتاء الشعبي في الأمور العامة وهو ما كان يحدث في صورة الشورى العامة .

ومثله ما حدث قبل خروج النبي صلى الله عليه وسلم لقتال قريش في غزوة أحد فقد جرى استفتاء في المدينة شمل الشباب والشيوخ لاستطلاع رأيهم في لقاء الكفار خارج المدينة أو التحصن داخلها استعداداً لهجومهم . وكانت نتيجة الاستفتاء انتصار الخروج للقتال فنفذ النبي نتيجة الاستفتاء مع أنه لم يكن موافقاً لرأيه الكريم .

(١) د . متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ص ١٨١ .

(٢) د . محمد كامل : لية المرجع السابق ص ٧٥٦ .

مادة ١٢١ ، بشأن الاستفتاء على تعيين رئيس الجمهورية والمادة ١٤٤ بشأن استفتاء الشعب في المسائل الماد ومادة ١٨٩ من دستور سنة ١٩٥٦ بشأن الاستفتاء على تعديل بعض مواد الدستور المتعلقة بمصالح البلاد وانظر المواد ١٢٧ ، ١٣٦ ، ١٥٢ ، ١٨٩ من دستور سنة ١٩٧١

## المبحث الثاني

### رقابة الأحزاب السياسية

تجرى الديمقراطية الغربية على نظام الأحزاب السياسية باعتباره ضرورة لازمة نفعها طبيعة الأنظمة الديمقراطية النيابية (١) .

والأحزاب السياسية هي تنظيمات تهدف إلى خلق إرادة عامة . وبذلك يكون وجودها سلاحاً ضد التعسف والاستبداد . إذ التنظيم في يد الجماعة الضعيفة سلاح من أسلحة الكفاح ضد الأفياء (٢) .

وتؤدي الأحزاب مهمتها بتنظيم وترتيب الأفكار والمبادئ الاجتماعية والسياسية المختلفة كما تقوم بتوجيه الفنين لتحقيق تلك المبادئ والأفكار (٣) . وبذلك يمكن تكوين رأى عام يوجه سير الأمور .

وعن هذا الطريق تكون الأحزاب المعارضة رقيقة على الحزب الحاكم تحول دون استبداده وتوقف من خروجه على القانون وتجبره على احترام الحريات والحقوق العامة إذا ما انتهكها .

ورقابة الأحزاب متعددة المظاهر فقد تكون بالنصائح الهادئة وقد تكون بالوم وقد يصل الأمر إلى استعلاء الشعب على الحكومة فيكون ذلك مدعاة لسحب الثقة منها عن طريق المجلس التشريعي أو هدم مساندتها في الانتخابات القادمة .

وبذلك تكون الأحزاب عنصراً هاماً من عناصر الحياة السياسية؛ إذ في وجودها ما يؤدي إلى تحديد مسئولية السياسة العامة للحكومة القائمة (٤) .

كما أنها تسكفل تحقيق المشروعات العامة الطويلة المدى التي تقصر عن تنفيذها الحكومات إذ أن الفرد قد يعبأ جهده ويقصر عمره دون تحقيقها (٥) .

(١) د . عبد الحيد متولى : أزمة الأنظمة الديمقراطية سنة ١٩٥٤ ص ٨٢ .

(٢) د . عبد الحيد متولى : المرحم السابق ص ٨٤ .

(٣) لوويل : الرأى العام والحكومة الشعبية ص ٦٧ .

(٤) جبرو : السلطة التنفيذية ص ١١٤ .

(٥) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى والدكتور عثمان خليل . القانون الدستورى

سنة ١٩٥١ ص ٢٦٢ .

وتقريراً لأهمية الأحزاب السياسية كأداة رقابة لأجهزة الحكم يقرر جارنر<sup>(١)</sup> أن الشعب إنما يحكم بواسطة الأحزاب السياسية وهذه هي الطريقة الوحيدة التي تكفل المسؤولية أمام الشعب في النظام الأمريكي الحكومي .

كما أن التجارب أثبتت أن الرقابة تكون أجدى إذا ما تدارس الناخب والنائب الأمر داخل حزبه . فالناخب يحس الحاجة إلى من يقوده ويقدم له برنامجاً والنائب كذلك يشعر بالحاجة إلى رؤساء له وزعماء<sup>(٢)</sup> ولا يتأتى ذلك إلا داخل الحزب .

فالأحزاب بإمكانها تستطيع تنظيم انتقاد الحكومة وتقييد أخطائها وكشفها أمام الرأي العام استهافاً للظفر بأصوات الناخبين .

كما تستطيع من خلال المناقشات داخل الحزب وفي البرلمان وهلى صفحات الجرائد الوصول إلى الحقيقة وإعلانها والتسك بها وفي ذلك ما يعد رقابة فعالة على أعمال الحكومة<sup>(٣)</sup> .

وعن طريق هذه المناقشات تمهد الأحزاب الفرصة للشعب بتبصيره بأخطاء الحكومة نقائمة إلى أن تاتى إلى الحكم من يمد فهم القدرة على تحقيق مطالبه وبذلك تتكون لدى الأفراد ثقافة سياسية تمكنهم من المشاركة في المسائل العامة وإجراء رقابتهم على تصرفات الدولة<sup>(٤)</sup> .

وإذا نظرنا إلى النظام الحزبى فى العصر الحديث وجدنا دولا تأخذ بنظام تعدد الأحزاب كما فى النظم الديمقراطية وفيها تبدو حرية الرأى والمناقشات والانتقادات والرقابة على أعمال الدولة واضحة جلية .

(١) جارنر آراء وأنظمة سياسية أمريكية سنة ١٩٢١ من ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) فوجارو: آراء فى الإصلاح الدستورى ص ١٢١ .

(٣) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ٨٤ .

أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى . الديمقراطية والدستور الجديد أصدرته هيئة الاستعلامات سنة ١٩٧١ ص ٣٨ .

(٤) أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : الوجيز فى نظم الحكم والإدارة سنة

١٩٦٢ ص ٧٧٦ .

كما نجد دولا تأخذ بنظام الحزب الواحد كما هو موجود في النظام الماركسي ودول النظام الاشتراكي والدول ذات الحكم الاستبدادي . وفي هذا النظام لا محل لمراقبة على أعمال الحكومة إذ أن الحزب إما أن يكون وليد إرادة الحكومة فيساندها ويؤيدها ويدافع عنها وإما أن تكون الحكومة وليدة الحزب فلا محل لمناقشتها أو لإجراء رقابة خارجية عليها إذ يكفي أن يكون هناك تنسيق داخلي للعمل بينهما .

كما أخذت بعض النظم بنظام بديل عن نظام الأحزاب السياسية جمعت فيه القوى الشعبية في إطار تنظيم معين يؤدي مهمة الأحزاب السياسية دون تعريض بالحكومة . بل يكون لإجرائه الرقابة الشعبية من خلال المستويات المتوازية في هذا التنظيم وفي سلطة الحكومة (١) .

(١) وذلك مثل الاتحاد القومس تم الاتحاد الاشتراكي من بعده في جمهورية مصر العربية لذي ينص الدستور في المادة الخامسة على أن الاتحاد الاشتراكي العربي هو التنظيم السياسي الذي يمثل بتنظيماته القائمة على أساس مبدأ الديمقراطية تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية وهو أداة هذا التحالف في تحقيق القيم الديمقراطية والاشتراكية وفي متابعة العمل الوطني في مختلف مجالاته ودفع هذا العمل الوطني إلى أهدافه المرسومة .

ويؤكد الاتحاد الاشتراكي العربي سلطة تحالف قوى الشعب العاملة عن طريق العمل السياسي الذي تباشره تنظيماته بين الجماهير وفي مختلف الأجهزة التي تضطلع بمسؤوليات العمل الوطني ويبين النظام السياسي للاتحاد الاشتراكي العربي شروط العضوية فيه وتنظيماته المختلفة و ضمانات ممارسة نشاطه بالأسلوب الديمقراطي على أن يمثل العمال والفلاحين في هذه التنظيمات بنسبة خمسين في المائة على الأقل وقد جاءت مقدمة قانون لانشائه مبينة أهدافه بأنها :

— تحقيق الديمقراطية السليمة ممثلة بالشعب وللشعب لتكون الثورة بالشعب في أسلوبها وللشعب في غايتها وأهدافها ،

— تحقيق الثورة الاشتراكية التي هي ثورة الشعب العامل .

— دفع إمكانيات التقدم ثوريا لصالح الجماهير .

— حماية الضمانات التي قررها الميثاق وهي :

(١) كفاءة الحد الأدنى لتمثيل العمال والفلاحين في جميع التنظيمات الشعبية والسياسية

على جميع مستوياتها بحيث يراعى في تنظيمات الاتحاد الاشتراكي نفسه أن تكون نسبة =

وهناك مجالات أخرى لرقابة الرأى العام على أعمال الحكومة لضمان الحريات العامة منها وسائل الإعلام المختلفة كالصحف التى يجب أن تتوفر لها الحريات الكاملة فى الرأى والنشر لتكوين رقابة فعالة مؤدية إلى تحقيق الحريات العامة والحقوق الفردية وذلك بنقد الانحرافات ومخالفة القانون وإهدار الحريات . وكذلك النقابات والجمعيات ذات الأغراض الاجتماعية . . . الخ .  
هذا وسنبين مظاهر رقابة الرأى العام فى النظام الإسلامى فى الفصل الثانى من هذا الباب .

٥٠٪ على الأقل باعتبارهم أغلبية الشعب التى طال حرمانها من الحقوق الأساسية .

(ب) مبدأ جامعة القيادة .

(ج) دعم التنظيمات التعاونية والتجارية .

(د) إرساء حق النقد والنقد الذاتى .

(هـ) نقل سلطة الدولة تدريجياً إلى المجالس المنتخبة .

كما جاء فى مقدمة القانون أيضاً ( أن الاتحاد الاشتراكى العربى وهو السلطة الشعبية يقوم بالعمل القيادى والتوجيهى والرقابة التى يمارسها باسم الشعب بينما يقوم مجلس الأمة وهو سلطة الدولة العليا . ومعه المجالس النيابية والشعبية بتنفيذ السياسة التى رسمها الاتحاد الاشتراكى العربى .

وبذلك يمكن حصر اختصاص الاتحاد الاشتراكى من زاوية علاقته بالسلطتين اللبىرية والتنفيذية فى أمرين جوهرين :

أولاً: التوجيه : وهو ينحصر فى رسم الخطوط الكبرى ، والتى قد تختلف بصددها وجهات النظر فلا يتمدها إلى مستوى التنفيذ الفنى ، ومتى تم الاتفاق عليها فى أعلى مستويات الاتحاد الاشتراكى العربى تصبح ملزمة لسلطتين القصرية والتنفيذية بحيث تمارسان اختصاصيهما طبقاً لهذه المبادئ .

ثانياً: الرقابة : لائن من له التوجيه يكون له الرقابة حتى يتأكد من حسن تنفيذ ما قدم من توجيهات ( أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى : ثورة ٢٣ يوليو س ١١٢ ) وبالتقاء حملة المستويات فى التنظيمين الشعبى والسياسى يمكن تنفيذ ما أدت إليه الرقابة من ملاحظات. التكليف القانونى للاتحاد الاشتراكى العربى :

لقد عرض للمحكمة الإدارية العليا موضوع التكليف القانونى للاتحاد القومى ( الاتحاد الاشتراكى العربى بعده ) فانتهت فى حكمها الصادر فى ٢٢ يونيو سنة ١٩٥٧ فى القضية رقم ٨٢٢ لسنة ٣ ق إلى أن الاتحاد القومى هو سلطة رابعة ومستقلة عن السلطات الأخرى فى الدولة .



## الباب السّاقى

### ضمانات الحريات العامة فى النظام الإسلامى

سبق أن أوضحنا أن الإسلام وضع ضوابط للمشروعية تتمثل فى وجوب استلزام المصادر الأساسية وهى الكتاب والسنة ، وكذلك استهداف المقاصد الشرعية على الترتيب الذى أوضحناه .

وتحقيقاً لهذه الضوابط وتأكيداً لفعاليتها تقرر وسائل متعددة لضمان تنفيذها . ومن هذه الوسائل ما هو داخلى يتصل بضمير الإنسان وعقيدته لتكون حارساً على المشروعية ، إذ أن الإسلام يخاطب ضمير الإنسان ويستثير وجدانه فيجعله بذلك رقيباً على أعماله . وفى ذلك يقول النبى صلى الله عليه وسلم :

( إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من أخيه فأقضى له بشئ مما ليس له فإنما هى قطعة من النار فليأخذها أو يدها ) (١)  
ومنها ما هو خارجى تقوم به هيئات يناط بها رقابة الشرعية فقد يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن .

وسنتحدث عن هذه الوسائل فيما يأتى :

- ولاية المظالم .
- ولاية الحسبة .
- رقابة رأى العام
- العبادات تطبيقاً للحريات العامة .

(١) البخارى ( الشعب ) ج ٩ باب الأحكام ص ٨٦ .

(٢) النووى : دليل الفالحين ج ١ ص ٥٤١ .



## الفصل الأول ولاية المظالم

ينبع نظام المظالم من أن دور الخليفة يقتصر على حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فيوضح للرائع الصواب ويبين له الحق . كل ذلك في حدود الشريعة الإسلامية وهي ما أنزله الله تعالى : " أو سنه رسوله ، أو أجمع عليه المسلمون واجتهده فقهاؤهم وأهل العلم منهم (١) .

وبذلك تكون الإدارة خاضعة للقانون حتى أن الخليفة ليس له أن ينحرف عن الشريعة . يقول أبو بكر عند توليه الخلافة : (أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم) .

### المبحث الأول

#### تخصيص ولاية المظالم

كانت وحدة القضاء هي السائدة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأول عهد الخلافة الرشيدة إذ كان القاضي ينظر جميع الدعاوى . وكان الخليفة ذاته يمثل أمام القضاء . إذ أن القضاة مستقلون في عملهم ويختارون عن يحملون صفات التقوى والأمانة والعلم (٢) . وكان القاضي — إلى جانب الدعاوى — يتولى رد المظالم والحسبة .

(١) د . عبد الفتاح حسن : القضاء الإداري في الإسلام . مقال بمجلة مجلس الدولة مجلد سنة ١٩٦٠ م ص ٣٦٤ .

(٢) ومن ذلك ما جاء بكتاب القضاء للعارف الكندي من أنهم كانوا يتطلبون في القاضي شروطاً دقيقة لا تتوفر في المؤلف من الأفراد . فيلزم أن يكون موثقاً في عفافه وعقله وصلابه وفهمه وعلمه بالسنة والآثار ، واقفاً على المسائل الفقهية مقتدراً على الفصل في الدعاوى ، وقوراً وحكيماً ، وجيهاً صبوراً ، يتق الله ويقضى بالحق ، ولا يخضع لهوى يضل به ، ولا لرغبة غيره ولا لرغبة تزجره . وأن لا يكون فظاً غليظاً ، بل شديداً في غير عنف ، ليناً من غير ضعف .

انظر الكندي : القضاء ص ٢٠ .

انظر أيضاً ٣٢٣ هـ : الأحكام السلطانية ص ٤٤ .

والمظالم قد تكون من أفراد الناس ، وقد تكون من الولاية وعمال الدولة ، والنوع الأخير هو الذى يعنينا فى بحثنا لمتعلقة بضمان الحريات العامة من أن تعتدى عليها الدولة وعمالها .

ولعل سبب هذه الوحدة فى الصدر الأول وعدم تخصيص قضاة للظالم أن المسلمين فى ذلك الوقت كان يسيطر عليهم الوازع الدينى . وكان المسلمون ولو كانوا ولاية يرضخون لما يوضحه لهم القضاة لإختياراً (١) . إذ أن من المقرر شرعاً أن الظلم يرفع ولو كان من الوالى بل لو كان من الخليفة الأعظم (٢) .

ومن ذلك ما جاء فى صحاح السنن من أن خالد بن الوليد قتل مقتلة فى قبيلة حمزيمة بعد أن أعلن أهلها الخضوع فاستنكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك وأرسل هلى بن أبى طالب كرم الله وجهه إلى هذه القبيلة ليرفع عنها هذه المظلمة بأن دفع دية قتلها على اعتبار أن القتل وقع خطأ . مع أنه قتل فى ميدان القتال ، ورفع وجهه إلى السماء قائلاً ( اللهم إنى أبرأ إليك مما فعل خالد ) (٣) .

كما أن عمر بن الخطاب كان يطلب من الناس أن يرفعوا إليه ما خرج عن القواعد الشرعية حتى يجازى الآثم بما ارتكبه (٤) .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٧٣ .

(٢) أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٣١٤ .

(٣) أستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة : ولاية المظالم فى الإسلام . بحث مقدم إلى اللجنة الدراساتية الأولى للقانون والعلوم السياسية بإشراف المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ٢٣ - ٢٧ أكتوبر ١٩٦٠ .

(٤) فقد خطب مرة فقال ( أيها الناس لئن وافق ما أرسل عمالاً ليضربوا أبشاركم ولا يأخذوا أموالكم ولكنى أرسلهم ليمهلوكم دينكم سنة نبيكم فن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه لى ، فوالذى نفسى بيده لأقصنه منه . فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين ، أرايتك لمن كان رجل من أفراد المسلمين على رعيته فأدب بعض رعيته لأنك لأقصنه منه ، فقال : لى والذى نفس عمر بيده لئن لأقصنه منه وكيف لأقصنه منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقس من نفسه ، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ...

أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى : عمر بن الخطاب ص ٢٧٧ .

كما قال عمرو بن العاص لأحد الأعراب فى جمع من الناس بالمسجد ( يا متافق ) فأمر عمر عمر بالاعتصام من عمرو إلا أن يعفو الأعرابى : أستاذنا الدكتور الطهاوى . عمر بن الخطاب ص ٣١٥ .

ومن ذلك نرى أن النظام الإسلامي يتضمن مبدأ خضوع أعمال الإدارة لمبدأ الشريعة. فصلاحيات الخلفاء والولاة ورجال الإدارة ليست مطلقة إذ عليهم استعمالها لما فيه الخير العام أى أنها محددة بقيد عدم مخالفة القانون وعدم الانحراف بالسلطة (١).

وقد نظر النبي صلى الله عليه وسلم المظالم بنفسه. ومن بعده كان عمر بن الخطاب ينظر فى ظلمات الرعية من ولايتهم كما ذكرنا. كما نظر على بن أبى طالب فى خلافته فى مظالم الناس.

وكان أول من أفرد للظلمات يوماً عبد الملك بن مروان. وكان يرجع فيما يفلق عليه إلى القاضى وإلى الفقهاء كما رد عمر بن عبد العزيز مظالم بنى أمية على أهلها.

وفى عهد الدولة العباسية جلس للمظالم المهدي ثم الهادي ثم الرشيد ثم المأمون.

كما كان كثير من ملوك الإسلام ينظرون ظلمات الناس من الحكام، وهمد بعضهم بهذا الأمر إلى وزراءهم وأمرائهم أو قضاتهم (٢) وقد بنوا ذوراً خاصة لنظر المظالم بعد أن كان يتم نظرها فى المساجد (٣).

وقد كتب أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد (يا أمير المؤمنين تقرب إلى الله سبحانه وتعالى بالجلوس لمظالم رعيتهك تسمع من المظلوم وتنكر على الظالم) (٤).

وبذلك كانت ولاية المظالم شبيهة بنظام القضاء الإدارى فى أيامنا هذه بعض

(١) د. عبد الفتاح حسن: القضاء الإدارى فى الإسلام. مقال منشور بمجلة مجلس الدولة سنة ١٩٦٠ س ٣٦٥.

(٢) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٨٩.

(٣) مروج الذهب ج ٢ ص ٤٣٩، دكتور حسن لرواهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى ج ٣ ص ٣١٤.

(٤) أبو يوسف: الخراج ص ٣.

الشيء إلا أن نطاق ولاية المظالم أوسع مدى من نظام القضاء الإدارى فهو يختص بالقضاء والتشديد (١) .

وقد استلزم زيادة المظالم بين الناس وتجاهرهم بالتغالب لإيجاد نظام يردع الظالمين وينصف المغلوبين فنشأ نظام المظالم واستقل بذاته كولاية متميزة عن القضاء ومكاملة له (٢) .

وهكذا خصص ولاية لهذا النوع من التقاضى وكان يقوم عليه بعد الخلفاء والأمراء أصحاب الولايات العامة كوزراء التفويض وأمراء الأقاليم ، أما من ليست له ولاية عامة فلا يملك التصدى لنظر المظالم إلا بتقليد خاص من ولى الأمر (٣) .

ويمر بالموردى نظام المظالم بأنه قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبه (٤) .

فهو سلطة قضائية أعلى من سلطة القاضى والمحاسب إذ تنظر من المنازعات حالاً ينظره القاضى . بل هى تنظر ظلامة الناس منه . فهم وظيفة متميزة من سطوة السلطنة ونصفه القضاء (٥) .

## المبحث الثانى

### النظام القانونى لولاية المظالم

ورالى المظالم قد يعرض لحسم المنازعات التى يصجز عن نظرها القضاء . وقد ينظر فى الأحكام التى لا يقتنع الخصوم بعدلتها . ولكن السبب الأصلى لنشأة هذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة .

- 
- (١) أستاذنا الدكتور الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٣١٣ ، أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ولاية المظالم فى الإسلام .  
 (٢) أستاذنا الدكتور سليمان الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٣١٦  
 (٣) الماوردى المرجع السابق ص ٧٧ .  
 (٤) الماوردى المرجع السابق ص ٧٧ .  
 (٥) د . محمد سلام مذكورة القضاء فى الإسلام سنة ٩٦٤ ص ١٤١ .

كما يجمع والى المظالم بين نظام القضاء ونظام الإدارة فعمله ليس قضائياً خالصاً إذ قد يبالغ الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصالح أو بالعمل الجبرى ليرد لصاحب الحق حقه ، فهو قضاء أحياناً ، وتنفيذ إدارى أحياناً (١) .

#### ١ - الشروط الواجب توفرها فى والى المظالم :

يشترط فى والى المظالم أن يكون جليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة ظاهر الفقه قليل الطمع كثير الورع لأنه يحتاج فى نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاء فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين وأن يكون بجمالة القدر نافذ الأمر فى الجهتين (٢) .

وفوق ذلك فإذا كان والى المظالم عام النظر وجب أن تتوافر فيه الشروط المتطلبة فى ولاية العهد أو وزارة التفويض أو ولاية الأقاليم (٣) .

أما إذا اقتصرته مهمته على تنفيذ ما يمجز القضاء عن تنفيذه وإمضاء ما نصرت يدهم من إمضائه جاز أن يكون ناظر المظالم دون هذه المرتبة فى القدر والخط ، بشرط ألا تأخذه فى الحق لومة لائم ، وألا يستشفه الطمع إلى رشوة (٤) .

٢ - وكان لابد لوالى المظالم فى مجلسه أن يحاط بخمس جهات مختلفة حتى تكسب مجلسه مهابة وتعطى له قدرة على التفهم ، وقوة على التنفيذ وهى :  
- الحماة والأعوان لجذب القوى وتقديم الجرى .

- القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت هندهم من الحقوق ومعرفة ما يجرى فى مجالسهم بين الخصوم .

- الفقهاء ليسألهم فيما يشتبه عليه ويستأنس برأيهم .

- الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجه لهم ، أو عليهم من الحقوق .

(١) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة المرجع السابق .

(٢) الماوردى المرجع السابق ص ٧٣ .

(٣) الماوردى المرجع السابق ص ٧٧ .

(٤) أستاذنا الدكتور الطماوى : السطحات الثلاث ص ٣١٧ .

— الشهود ليشهدهم على ما أوجبه من حق (١) .

٣ — اختصاصات والى المظالم :

يختص والى المظالم بالفصل فى ظلمات الأفراد من الولاة والجباة والحكام  
أو من أبناء الخلفاء أو الأمراء أو القضاة .

وهذه الظلمات قسمان (٢) :

( ١ ) قسم ينظره ناظر المظالم من تلقاء نفسه فهو لا يحتاج لدعوى برفعها  
صاحبها وإنما يتحقق اختصاصه به متى علم به .

( ٢ ) وقسم يتوقف نظره فيه على طلب المتظلم .

فن القسم الأول الذى يتصدى له ناظر المظالم من تلقاء نفسه :

( أ ) تعدى الولاة على الأفراد والجماعات من الرعية .

( ب ) جور الجباة فيما يجبونه من الأموال . فإن كان ما استزاد رفعوه  
إلى بيت المال ، أمر برده ، وإن أخذوه لأنفسهم استرده لأربابه ونظر  
فى أمرهم .

( ج ) رد ما اغتصبه ولاة الجور وذوو النفوذ والبطش بما يقف عليه من  
خير تظلم .

( د ) كتاب الدواوين فيتصفح أحوال ما وكل إليهم .

( هـ ) النظر فى الوقوف العامة وإمضاؤها على شروط واقفها .

ومن القسم الثانى الذى يتوقف نظره على طلب أصحابه .

( أ ) تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم . أو تأخرها عنهم وإجحاف

النظر بهم .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٨٠ .

أستاذنا الدكتور الطماوى : ممر بن الخطاب ص ٣٤٨ .

(٢) الماوردى الأحكام السلطانية ص ٨٠ .

أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى : ممر بن الخطاب ص ٣٤٩ وما بعدها ، السلطات

الثلاث ص ٣١٨ وما بعدها ، الدكتور محمد سلام مذكور : القضاء فى الإسلام ص ١٤١ وما بعدها .

(ب) رد ما اعتصبه ولاية الجور وذوو النفوذ البطش فيما لم يقف عليه بنفسه ويطلبه أربابه .

(ج) النظر في الوقوف الخاصة إذا تظلم أهلها .

(د) تنفيذ أحكام القضاة التي تعذر عليهم تنفيذها لما قدر المحكوم عليه ، وهظم خطره .

(هـ) النظر فيما يعجز عن نظره ولاية الحسبة في المصالح العامة .

(و) مراعاة استيفاء حقوق الله من العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج والجهاد .

(ز) النظر بين المتشاجرين ، والحكم بين المتنازعين فلا يخرج بالنظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به القضاة والحكام . وهذا الاختصاص الأخير يحمل من وإلى المظالم ذا ولاية عامة في القضاء إذا لجأ إليه المتقاضون<sup>(١)</sup> .

ويتبين مما تقدم أن نظام قضاء المظالم أشبه ما يكون في كثير من اختصاصاته بالقضاء الإداري عندنا ، كما أن بعض اختصاصاته يشبه عمل النيابة الإدارية والمحاكم التأديبية<sup>(٢)</sup> .

### المبحث الثالث

#### التكليف القانوني لولاية المظالم

يرى بعض الفقهاء تشبيه ولاية المظالم بالمحكمة الإدارية أو القضاء الإداري وذلك يتعارض مع الواقع ، إذ أن وإلى المظالم لم يكن يقتصر دوره على نظر المنازعات الإدارية . فهو إلى جانب نظره لتمدى الولاية على الرعية وجور العمال

(١) أستاذنا الدكتور الطاوي : الساعات الثلاث ص ٣٢٠ .

(٢) أستاذنا الدكتور الطاوي : الساعات الثلاث ص ٣٢١ .

الدكتور محمد سلام مذكور المرجع السابق ص ١٤٢ .

غنياً يحبون من الأموال وغير ذلك من رقابة تصرفات الإدارة فإنه كان ينظر أيضاً في خصوب الأفراد والنظر بين المشاجرين والحكم بين المتنازعين وذلك بما يفتحص به القضاء العادى فى العصر الحاضر .

يضاف إلى ذلك أن لوالى المظالم أن يتدخل فى أعمال الإدارة فيصفح سيرة الولاية ويستكشف أحوالهم ليقومهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا ويستبدل بهم إن لم ينصفوا . وليس ذلك للقضاء الإدارى إعمالاً لمبدأ استقلال الإدارة تجاه القضاء .

كما أن لوالى المظالم أن يتصدى للدعوى من تلقاء نفسه وليس ذلك للقضاء فى عصرنا الحالى .

ويرى آخرون أن ولاية المظالم تشبه محكمة استئنافية<sup>(١)</sup> ويعترض على ذلك بأن لوالى المظالم أن ينظر الدعاوى لأول مرة بخلاف المحكمة الاستئنافية التى يقوم دورها على نظر الطعون فى أحكام محاكم الدرجة الأولى .

ويقرر غيرهم أن ولاية المظالم كانت أقرب إلى محكمة إدارية عليا أو إلى مجلس إدارى أعلى يشرف على تطبيق مبدأ الشرعية<sup>(٢)</sup> ونرى أن ذلك غير صحيح إذ أن لوالى المظالم أن ينظر فى دعاوى المنازعات العادية وذلك يتعارض مع اختصاصات المحكمة الإدارية العليا . كما أنه ينظر فى الأعمال القضائية بما لا يدخل فى عمل المجالس الإدارية الحالية .

وهناك أوجه للخلاف بين ولاية المظالم فى الإسلام ونظام القضاء المعاصر — منها :

— من ناحية التشكيل فإنه لا يشترط فى والى المظالم أن يكون من عنصر قضائى إذ أنه يستعين بالقضاة لاستعلام ما ثبت عنده من الحقوق ، أما القاضى فيتمتع أن يكون من عنصر قضائى ذى دراسة قانونية .

— ومع جهة التخصص الوظيفى . فقد يقوم بعمل والى المظالم الخليفة

(١) انظر د . عبد الفتاح حسن المرجع السابق ص ٣٧٠

(٢) د . عبد الفتاح حسن المرجع السابق ص ٣٧٠



وزراء التفويض وولاية الأقاليم بعكس القضاء المعاصر الذى يقتصر فيه على القضاء المتخصصين .

— ومن حيث تطبيق القانون . فإن والى المظالم يطبق قانوناً واحداً هو الشريعة الإسلامية إذ لم يفرق الإسلام بين روابط القانون العام والقانون الخاص فتسرى نفس القواعد على الدولة والأفراد ، إذ أن الدولة تخضع فى تصرفاتها الإدارية للقواعد العامة التى يخضع لها الأفراد فى تصرفاتهم .

فالنظام الإدارى الإسلامى يتقيد بالمشروعية الإسلامية وبذلك فهو لا يقبل مسيطرة التجاوز والانحراف (١) .

وفى ذلك يقول ابن القيم (٢) إن جميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهى بذلك تلتزم المصلحة العامة .

أما القضاء المعاصر فينقسم إلى قضاء عادى يطبق قواعد القانون الخاص . وقضاء إدارى يطبق قواعد القانون الإدارى وهى قواعد متميزة .

والذى نراه من تحليل اختصاصات ولاية المظالم أنها تمثل ديواناً للشرعية يجمع بين القضاء العادى والقضاء الإدارى والقضاء التأديبى وجهات التنفيذ والسلطة الرئاسية الإدارية والرقابة على أعمال الإدارة .

---

(١) د . مصطفى كمال وصلى : المعروعية فى النظام الإسلامى ص ٩٢ .

(٢) ابن القيم : الطرق الحسنية ص ٢٣٨ .

ومن ذلك ما جاء فى رسالة الامام على بن أبى طالب كرم الله وجهه الى الأشتر النخعى حين ولاء مصر قوله : أنصف الله وأنصف الناس من نفسك . ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه ، وليكن أحب الأمور إليك أوسطها للحق ، وأجمعها لرضا الرعية ، وليكن أبعد رحمتك منك وأشدناهم عندهم أطلبهم لمصائب الناس ولا تدخلن فى مشورتك بخيلاً وإن شئ وزرائك من كان للأشرار قلبه وزيراً والصق بأهل الورع والصدق ولا يكونن المحس والمسى عندك بمنزلة سواء ولا تنقص سنة سالحة حملت بها صدور هذه الأمة واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا بيمض منها جنود الله ومنها كتاب العامة والخاصة ومنها قضاء العدل ومنها التجار وأهل الصناعات ومنها الطبقة السفلى ... فاحفظ حق كل منها وأحسن معاملتها ثم اختر لحكم بين الناس أفضل رحمتك وتفقد أمر الخراج ثم انظر حال كتابك ثم استوصى بالتجار وذوى الصناعات ثم الله فى الطبقة السفلى فاحفظا هذه ما ستحفظك من حقهم فيهم . ( الإمام على نهج البلاغة الجزء الثالث ص ٩٢ ) .

وإلى المظالم في سبيل القيام بعمله يجمع هيئة من معاونين والمستشارين والخبراء يستعين بهم في مهمته .  
وهو يملك التصدي للمظالم من تلقاء نفسه إذا ما علم بها وذلك فضلاً عن النظر ما يستعديه إليه أصحاب الظلمات .  
وسلطته أوسع من سلطة القاضي ، إذ أنه يفصل فيما لا يملك القضاء أحياناً .  
وولاية المظالم تسكمها ولاية الحسبة وتنفيذهما معا يفنى عن كثير من النظم المماصرة كالقضاء الإداري والقضاء المستعجل والرقابة الإدارية والنيابة الإدارية والمحاكم التأديبية والإدعاء العام الاشتراكي ونظام المفوض البرلماني .  
كما أن نظام المظالم يختص بكل ما يتعلق بتعدي الإدارة وهما لها سواء كان الغبن واقعا هل العاملین فيها أو هل آخاد الناس وسواء أكان محل التدخل أو التدهي قراراً أو هتدأ أو تصرفاً .

## الفصل الثاني ولاية الحسبة

يعرف الفقهاء الحسبة بأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله فهي حكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدهوى<sup>(١)</sup>. وقد شرع بقول الله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »<sup>(٢)</sup> وقوله « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »<sup>(٣)</sup>.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه خليفته الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه ( ما من قوم عملوا بالمعاصي وفهم من يقدر على أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا يوشك أن يعذبهم الله بعذاب من عنده )<sup>(٤)</sup>.

وحكمها الوجوب فهي فرض لما ورد فيها من الآيات والآثار . وعلى ذلك إجماع الفقهاء والمجتهدين على اختلاف مذاهبهم كما ذكر ابن عبد البر<sup>(٥)</sup>.

وقد اتفق العلماء على أنها من فروض الكفاية إذا قام بها البعض في الأمة سقط الطلب عن باقيها .

إلا أنها تصبح فرض عين على أماس بحكم مناصبهم كأول الأمر من الخلفاء والأمراء والحكام ومن ينصب لذلك<sup>(٦)</sup>.

وعلى ذلك فالحسبة ولاية شرعية أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ ، ابن القيم : الطرق الحسكية ص ٢٣٦ .

(٢) سورة آل عمران : آية ١٠٤ .

(٣) سورة الحج : آية ٤١ .

(٤) د محمد عبد الرحيم سلطان : الحسبة في الإسلام . رسالة دكتوراة من كلية الشريعة سنة ١٩٣٦ ص ١٦ .

(٥) الأستاذ الشيخ هل الحقيف : الحسبة في الإسلام . من بحوث أسبوع الفقه الإسلامي

ومهرجان ابن تيمية بدمشق سنة ١٣٨٠ هـ ص ٥٥٩ .

(٦) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ .

يطلب منه القيام بها ولذا كانت ثابتة لكل مكلف لا فرق بين حر وعبد وحاكم ومحكوم ويدل على ثبوت هذه الولاية لمن طلبت منه الحسبة قوله صلى الله عليه وسلم ( من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبأسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ) (١)

غير أن ولاية الخليفة أو الحاكم تنتظمها بحكم أنها ولاية عامة ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إليهما فرض عين (٢) . كما أنه فرض عين كذلك بالنسبة إلى من يولى ذلك من قبل الخلفاء أو الأمراء بحكم منصبه ووجوب قيامه به فيتمتع لما فرض عليه ويتخذ الاعوان لذلك ويبحث عن المبكرات ويعزز ويتوعد على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة .

وبمقتضى التعاريف التي ذكرناها للحسبة ومن أدلة وجوبها كانت ضمانات للأفراد في استمالتهم للحقوق والحريات العامة كما يتضح من أغراض الحسبة حفظ النظام الاجتماعي والديني وحفظ حقوق الأفراد والجماعات وصيانة الأحكام الدينية من التغير والتبديل ومن إهمال المسلمين لهذه الأحكام (٣) .

## المبحث الأول

### النظام القانوني لولاية الحسبة

أول من طبق الحسبة هو النبي صلى الله عليه وسلم إذ روى الترمذي (٤) عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالته أصابعه بللاً فقال ( يا صاحب الطعام ما هذا ؟ ) فقال : أصابته السماء يا رسول الله . فقال ( أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ) ثم قال ( من قشنا قليس منا ) .

(١) سنن ابن ماجه ج ٢ باب ٢٠ ص ١٣٣٠ حديث ٤٠٩٣ .

(٢) النيسابورى ص ٣٦ ج ٤ .

(٣) د . محمد عبد الرحيم سلطان : المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) صحيح مسلم مجلد ١ ص ٢٩٩ ، دليل الفالحين ج ٤ ص ٤٢٣ .

وقد استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية  
على سوق مكة ثم أتبع الخلفاء الراشدون هذه السنة فاستعمل عمر بن الخطاب رضى  
الله عنه عبد الله بن عتبة على السوق .

#### ١ - طرق الحسبة :

تختلف الطريقة التى يتبعها المحتسب عن الطريقة التى يتبعها القاضى فى مراقبة  
الشرعية فبينما يتوصل القاضى إلى قضائه عن طريق الدعوى ووسائل إثباتها ،  
يقوم طريق الاحتساب على الاستعداد أو المشاهدة والعلم .

والحقوق التى يتعرض لها المحتسب نوعان : حقوق الله وحقوق العباد . لحقوق  
الله هى التى تمس المجتمع ونظامه كالحرد والاهتداء على المرافق العامة  
أو الطرق العامة أو الحقوق التى يقلب فيها حق الله . فهنا يتصدى المحتسب للمعتدى  
إذا ما شاهد المنكر أو علم به من طريق أحد أهوانه أو أبلغ به من أحد  
الأفراد (١) ، ولكن ليس له أن يتجسس أو يمس المستور ليعرف ما وراء الستر  
لأن الله سبحانه نهى عن التجسس . وحقوق العباد وهى ما تمس الأفراد دون  
الجماعة فإن تدخل المحتسب إزاءها يتوقف على الاستعداد من صاحب الحق فليس  
للمحتسب أن يتدخل بالمنع إلا بناء على طلبه أو استبدائه كما إذا اعتدى لإنسان  
على دار آخر ففصبها أو اقتصب منها متاعاً فلا يجوز تدخل المحتسب إلا بناء على  
طلب صاحب الدار أو المتاع لجواز نزول صاحب الحق عن حقه أو إعارته أو إباحته  
أو هبته فلا يظهر مع سكوت صاحب الحق امتناع (٢) .

#### ٢ - اختصاصات المحتسب :

لما كانت وظيفة المحتسب تقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر طبقاً لما  
جاء فى القرآن الكريم . .

(١) أستاذنا الشيخ على الحقيف المرجع السابق ص ٥٩٢ .

(٢) الماوردى : الاحكام السلطانية ص ٢٥٠ .

فقد قسم الفقهاء اختصاصاته إلى قسمين : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
حقني الأمر بالمعروف يتعلق اختصاصه بأنواع ثلاثة من الحقوق : حقوق الله  
الخالصة وحقوق العباد والحقوق المشتركة (١) .

(١) وفيما يتعلق بحقوق الله الخالصة (٢) : يشرف المحتسب على إقامة صلاة  
الجمعة متى استوفت شروطها الشرعية وإقامة صلاة الجماعة في المساجد بكافة  
شعائرها وزجر من يتركون الصلاة بلا عذر شرعي . . . إلى غير ذلك .

(ب) أما حقوق العباد : فما كان منها ذا طابع عام مثل تعطيل مرافق البلدة  
المتعلقة بالشرب وتهدم الأسوار والمساجد ومختلف المرافق العامة ومراعاة بنى  
السييل فللمحتسب أن يشرف على إشباع هذه الخدمات إما من بيت المال أو من  
أهنياء المسلمين بحسب الأحوال .

وما كان منها من حقوق العباد ذات الطابع الخاص فمثالها المظلة في الحقوق  
وفى أداء الديون ، وكذلك كفالة من يجب كفالته من الصغار وأمثال ذلك  
فللمحتسب أن يأمر بسداد الديون وأداء الحقوق بشرطين : المقدرة وظهور الحق  
أو الدين . وكل ذلك إذا تقدم إليه الدائن أو صاحب الحق .

(ج) وفيما يتعلق بالحقوق المشتركة ومثالها أخذ الأولياء بنكاح الأيامي من  
أكفائهن إذا طلبن وإلزام النساء أحكام العدة إذا فارقن ، وتكليف أرباب  
البهايم بإطعامها وألا يستعملوها فيما لا تطيق . وتكليف من أخذ لقيطاً بكفالته  
وأن يقوم بحقوقه فله القيام بذلك .

وفى النهي عن المنكر تنقسم الحقوق إلى ثلاثة أقسام : حقوق الله الخالصة  
وحقوق الأدميين الخالصة والحقوق المشتركة :

(١) فيما يتعلق بحقوق الله الخالصة قسمها الفقهاء ثلاثة أقسام : العبادات  
والمحظورات والمعاملات المنكرة (٣) .

(١) برجم في تقسيمات الحقوق إلى ص ١٧٩ .

(٢) المأوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٤٣ .

(٣) أستاذنا الدكتور الطهاوى : السلطات الثلاث ص ٣٢٥ وما بعدها .

١ — العبادات : مثل عدم أداء الصلاة وفقاً لأوضاعها الشرعية والإفطار في رمضان والتعرض للناس بالمسألة في غير حاجة وتهدي الجاهل للفتوى في أمور الدين وفي ذلك يأخذهم المحتسب بها ويمزجهم هليها .

٢ — المحظورات : ويقوم واجب المحتسب على أن يمنع الناس من مواقف الريبة لقوله عليه الصلاة والسلام ( دع ما يريك إلى ما لا يريك )<sup>(١)</sup> ومثاله ذلك مخالطة النساء في الطرقات والمجاهرة بإظهار الخمر أو السكر .

٣ — المعاملات المنكرة كالربا والبيوع الفاسدة وفش المبيعات وتدليس الأتمان والبخس في المكاييل والموازين ويقوم المحتسب بإنكارها عليهم وتعزيرهم .

(ب) وفيما يتعلق بحقوق الأدميين الخالصة : ومثاله أن يتعدى أحد الأفراد على حد لجاره أو حرمة داره أو أن يضع أجزاء على جداره بدون إذنه . فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده الجار<sup>(٢)</sup> وللمحتسب سلطة الإشراف على الأطباء والمعلمين حتى تتوافر لهم شروط الأمانة ولا يهربوا بأموال الناس ، وعلى كافة الصنائع حتى يحميدوا عملهم .

(ج) أما فيما يتعلق بالحقوق المشتركة ، ومثال ذلك المنع من الإشراف على المنازل ومنع الأئمة في المساجد العامة من الإطالة في الصلاة ، وتنبه القضاة الذين يصحبون المتقاضين بلا عذر شرعي ، ومنع أرباب الموائى من استعمالها فيما لا تطبيق ، ومنع أصحاب السفن من الإصراف في تحميلها بما قد يؤدي إلى إغراقها ، ومراعاة الآداب الإسلامية في الفصل بين الرجال والنساء فيها ، وإعمالاً لهذا النوع من الحقوق منح المحتسب سلطة الإشراف على الأسواق حتى لا تستعمل إلا فيما أعدت له من أغراض ، وعلى الطرق العامة حتى لا تشغل ببناء حتى ولو كان مسجداً أو منقولات بما يعوق السير ، وعلى الجبانات حتى لا تنتهك حرمة الموتى .

ومن اختصاصات المحتسب التي تكفل الحقوق والجهريات العامة وذلك من واقع رقابته لمبدأ المشروعية ما يأتي :

(١) البخاري : كتاب البيوع . باب ٢ — ٥ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٥٥ .

للمحتسب أن يأخذ السادة بحقوق العبيد والإماء وأن لا يكلفوا من الأعمال ما لا يطيقون وإذا استعداه العبد في امتناع سيده من كسوته ونفقته جاز أن يأمره بها ويأخذه بالتزامها (١).

ويجب عليه أن يراعى سيرة أهل الأسواق المختصين بمعاملة النساء وأمانتهم فإذا تحققها منهم أقرم على معاملتهم، وإن ظهرت منهم الريبة وبان عليهم الفجور منهم من معاملتهم وأدبهم على التعرض لهم (٢).

وبما رواه السقطي (٣) في آداب الحسبة أنه وجد في السكوفة محتسب لم يترك مؤذناً يؤذن في منار إلا ممصوب العينين من أجل ديار الناس وحرهم.

وليس بعد ذلك لتحقيق الحرية الشخصية واحترام إنسانية الفرد قول. وجعل المحتسبون للفقير والمحتاج حقاً في مال الغني وملكه، فإذا اضطر قوم لا مكان لهم يأوون إليه إلى السكنى في بيت لإنسان فعلى المحتسب أن يسكنهم فيه. ولو احتاجوا إلى أن يعيهم ثياباً يستدفئون بها من البرد أو إلى آلات يطبخون بها أو يبنون، أو يسقون يبدل هذا مجاناً لهم، وإذا احتاجوا إلى أن يعيهم دلو يسقون به أو قدرا يطبخون فيها أو فاساً يحفرون بها وجب بذل ذلك لهم بالإنجان (٤) وفي ذلك رقابة لتطبيق الحقوق الاجتماعية.

وجوز ابن تيمية للمستأجر إلى إجراء ماء في أرض غيره من غير ضرر لصاحب الأرض أن يجريها (٥). وأوجب بذل منافع البدن عند الحاجة كتعليم العلم والإفتاء وأداء الشهادة (٦) واعتبر الصناعات الضرورية للمجتمع كالزراعة والنساجة والبنية فرضاً على النكفانية إلا أن يتمين فيصير فرضاً على الأهيان (٧).

(١) السقطي: في آداب الحسبة ص ٦٨.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٧٤٤.

(٣) السقطي: في آداب الحسبة ص ٨٠.

(٤) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ص ٥٣.

(٥) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ص ٣٢.

(٦) ابن تيمية المرجع السابق ص ٣٢.

(٧) ابن تيمية المرجع السابق ص ١٧.



ولولى الأمر إن أجبر أهل هذه الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم أن يقدر أجرة المثل وكان ذلك من التسعير الواجب (١) ..

ومد محتسب تونس - زمن أبي زكريا الحفصى - يد العون للأندلسيين الذين نزحوا عن ديارهم إلى تونس ، وجعل فقراءهم عند أناس من أهل البلاد يعملون لهم وأذن لغيرهم أن يسكنوا حيث أرادوا (٢) .

وذلك من قبيل الأمر بالمعروف .

وتكشف الحسبة عن قواعد المعاملات في المجتمع الإسلامى . وأول ما يلاحظ أن تلك القواعد عامة يقصد بها جميع الناس دون تمييز في الدين أو الجنس أو المنصب ، فليس للخليفة أو القاضى أو أرباب الولاية امتياز .. وللمحتسب أن يحتسب عليهم جميعاً (٣) .

ولا فرق بين المسلم والذى في المعاملة فكلاهما مكلف بتنفيذ ما عليه من واجبات وأخذ ماله من حقوق حسب الشرع والعهد .. وذلك رقابة لمبدأ المساواة فأساس المعاملات جميعها مراقبة الله والحكم بين الناس بالعدل والمحافظة على أموال الناس وأعراضهم وأرواحهم والمتاجرة بالآمانة والصدق وما إلى ذلك من قواعد تنص عليها الشرع (٤) .

فإن الضابط في أمور الحسبة هو الشرع المطهر فكل ما نهى عنه الشريعة محظور ووجب على المحتسب إنزاله والمنع من فعله وما أباحته الشريعة أقره على ما هو عليه (٥) .

كما حظر المحتسب انتهاك حرمة البيوت ، ومنع التجسس على الناس لكشف ما لم يظهر من المحظورات (٦) .

(١) ابن تيمية المرجع السابق ص ٣٢ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٣٢ .

(٣) الشيرازى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ص ١١٤ .

(٤) د . استعانى موسى الحيدى : نظام الحسبة فى الإسلام . من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٨ هـ ص ٣٤١ .

(٥) ابن تيمية : الحسبة فى الاسلام ص ٥ .

(٦) الشيرازى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ص ٢٤٤ .

ومنع احتكار الطعام ، وألزم التجار المحتكرين ببئمه لإجباراً (١) ومنع الفش في جميع المبيعات ووضع لذلك قواعد غاية في الدقة كأن يزن الخياط الثوب ليرده إلى صاحبه بوزنه (٢) ، وأن يفرد القصاب لحوم المعز عن الضأن ولا يخلط بينها (٣) ، وأن لا يخلط القطن جديد القطن بقديمه (٤) .

وكل ذلك إعمالاً لمبدأ حرية التجارة بشروطها الشرعية ومنع الفش والاحتكار .

### ٣ - نطاق الحسبة :

يتناول موضوع الحسبة الإلزام بالحقوق والمعونة على استيفائها وليس للمحتسب أن يتجاوز ذلك فيها إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة وخفاء الحق فيها ولا يختص المحتسب بأية دعوى خارجة عن المنكرات الظاهرة وبذلك ليس له سماع شيء من الدعاوى في العقود والمعاملات وغيرها من الحقوق الداخلة في هذا النظام فاختصاص المحتسب يكون في الدعاوى التي لا يدخلها التجاهد والتناكر وإنكار الحق مما يتوقف على سماع بينة أو توجيه يمين إذ ليس له ذلك . وعلى ذلك فشرط ما يحتسب فيه أربعة (٥) :

(١) أن يكون منكراً . وقد يكون هذا المنكر سلبياً كترك المعروف وقد يكون إيجابياً كإتيان المنكر وفعله وسند ذلك قول الله تعالى : ولتكن منكم أمة . . . . .

(٢) أن يكون ذلك المنكر قائماً لم ينته إذ أنه إذا كان قد انتهى فليس للمحتسب ولاية عليه .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧٨٨ .

(٢) الفيرزي المرجع السابق ص ١٧ .

(٣) السقطي المرجع السابق ص ٦٧ ، الفيرزي المرجع السابق ص ٦٨ .

(٤) الفيرزي المرجع السابق ص ٢٨ .

(٥) الأستاذ الشيع على الحنيف المرجع السابق ص ٥٧٦ وما بعدها .

(٣) أن يكون المنكر ظاهراً له بدون تحسس وذلك لقول الله تعالى  
« ولا تحسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً » (١).

(٤) أن يكون أمراً منكراً بغير خلاف يعتد به . أى تظهر مخالفته للكتاب .  
أو السنة الصحيحة مخالفة بيّنة لا ريب فيها فلا يدخل في ذلك مسائل الاجتهاد  
وما يكون للرأى فيه مجال .

#### ٤ - وسائل والى الحسبة :

تختلف وسائل والى الحسبة في ممارسة مهمته بحسب مرتبة المنكرات فمن  
وسائل الزجر والتأنيب وإزالة المخالفة والتميز والتنفيد المباشر والأمر والنهي .  
وفي ذلك يقول ابن خلدون : إنها وظيفة متميزة بين سطوة السلطنة ونصفة  
القضاء وتحتاج إلى علو يد وهظيم همة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى (٢) .  
ويقول الغزالي : أول درجات الأمر بالمعروف والتعريف وتأييدها الوعظ وثالثها  
التنبيه في القول ورابعها المنع بالقهر ثم الحل على الحق بالضرب والعقوبة (٣)  
فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم هدمه لمسجد الضرار ، وأنه لما وجد مع  
السائل من الطعام فوق كفايته ، وهو يسأل ، أخذ مامعه وأطعمه إبل الصدقة .

كما كان عمر بن الخطاب يصادر اللبن المغشوش أدباً لصاحبه ويعطيه للفقراء .  
ولم يقف تصدى والى الحسبة عند الأفراد بل تعداه إلى العظماء والولاة والحكام  
فكان والى الحسبة يقتحم عليهم مجالسهم دون خوف أو وجل (٤) .  
فقد روى أن أتابك طفتكين - سلطان دمشق - طلب محتسباً ، فذكر له رجل

(١) الأستاذ الشيخ على الخفيف المرجع السابق ص ٥٧٧ ، وقد روى عبد الرحمن بن  
هوف قال : خرجت مع عمر ليلة بالمدينة فبينما نحن معاً إذ ظهر لنا سراج فانطلقنا نحوه  
فلما دنونا منه إذا باب مغلق على قوم لهم أصوات ولغط فأخذ عمر يبدى وقال أئدري بيت  
من هذا ؟ قلت لا . قال : هذا بيت ربيعة بن أمية ابن خلف وهم الآن شرب فها ترى :  
قلت : أرى أننا قد أتينا ما نهانا الله عنه إذ قال « ولا تحسسوا » فرجع عمر وتركهم .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٤٧ .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين باب الأمر بالمعروف .

(٤) ابن عبد ربه تالقد الفريد للحاكم السعيد .

من أهل العلم فأمر بإحضاره فلما حضره قال : إني ولينك أمر الحسبة على الناس بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر : قال : وإن كان الأمر كذلك فقم من هذه الطراحة ( المرتبة ) وارفع هذا المسند فإيهما حرير واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحرير ( إن هذين حرام على ذكور أمتي وحلال لإناثها ) : فنهض السلطان عن طراحته وأمر برفع مسنده واخلع الخاتم من إصبعة (١) .

ونقل عن بعض محتسبي بغداد أنه مر يوماً على باب دار القاضي ابن حماد فرأى الخصوم جلوساً على بابهم ينتظرون جلوسه لينظر بينهم ، وقد علا النهار وهجرت الشمس ، فوقف واستدهى حاجبه وقال له : تقول لقاضي القضاة : الخصوم جلوس بالباب ، وقد بلغت الشمس وتأذوا بالانتظار فإما جلست وإما بلغت عذرك لينصرفوا ويعودوا إذا زال العذر (٢) .

وفي الأندلس كان يتولى الحسبة في كل مدينة موظف يسمى المحتسب أو صاحب السوق وقد حدد المقرئ (٣) سلطة المحتسب في الأندلس ومنها يتبين أن هذا النظام بلغ شأواً بعيداً من الدقة حتى أن أثمان الحاجيات كانت محددة وأن الإشراف على الباعة بلغ مبلغاً كبيراً وإن المحتسبين كان لهم في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه لأنها عندهم تدخل في جميع البيانات .

## المبحث الثاني

### التكليف القانوني لولاية الحسبة

الحسبة نظام لحماية الشرعية في النظام الإسلامي . وهو نظام ذو طبيعة إدارية ،

(١) المقرئ : السلوك في معرفة دول الملوك ج ١ ص ٤٤٩ حاشية ٣ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٥٧ .

(٣) نفع الطيب ج ١ ص ١٠٣ .

غير أنه يتضمن بعض العناصر القضائية (١) فهي نظام اتهام بجانب كونها ولاية قضاء وسلطة تنفيذ في الحدود التي أمرنا إليها ألا أنه يختلف عن القضاء وإن كل كان فيه بعض خصائصه ، ويستقل عن ولاية المظالم وأن كان فيه شيء من وظائفها (٢) وبعيد عن الإدارة وغم اتباعه بعض أساليبها .

فهو يفصل في المنازعات الظاهرة والتي لا تحتاج إلى أدلة ولا يتدخلها التواجد والتناكر ومع ذلك فلا يتطلب في المحتسب الشروط الواجبة لتولى القضاء بل يكفي أن يكون على علم بظواهر المنكرات .

ولا يتوقف عمله على شكوى من المضرور بل له أن يتصدى للدعوى وهو يؤدب ويجزر المجاهدين بالمعصية والخارجين على الآداب الإسلامية التي تصل إلى هله وذلك فيما لا تدعو الحاجة إلى عرضه على القضاء .

وتختلف ولاية الحسبة عن النظم المعاصرة من وجوه شتى :

١ - فتختلف عن القضاء الإداري في أنها تختص - دونه - بأعمال التنفيذ إلى جانب الفصل في المنازعات . وكذلك لو إلى الحسبة أن يتصدى من تلقاء نفسه لإزالة المنكر وليس ذلك للقاضي الإداري . ولا يشترط أن يكون إلى الحسبة متخصصاً في شئون القضاء بعكس القاضي الذي يتعين كونه قانونياً إذ أن وإلى الحسبة لا يبحث الأدلة ولا يستدعي الشهود أو يجري التحقيق بل يختص بالأمور الظاهرة والمعترف بها - ولا يصدر إلى المظالم أحكاماً بل أوامر بأداء الحقوق التي ثبتت بالاعتراف بعكس القضاء الإداري الذي يصدر أحكاماً .

٢ - وتختلف ولاية الحسبة عن نظام المفوض البرلماني بصوره المختلفة . فيتولى الخليفة تعيين وإلى الحسبة الذي يصبح بعد ذلك مستقلاً في عمله . أما المفوض

(١) على حسن فهمي الحسبة في الاسلام : من بحوث أسبوع الفقه الأول بدمشق ( ابن تيمية ) سنة ١٣٨٠ هـ ص ٦١٥ .

(٢) الماودى : الأحكام السلطانية ص ٢٤١ .

ابن تيمية : الحسبة ص ٣٩ .

أستاذنا الدكتور الطاوى : السلطات الثلاث ص ٣٢٧ .

البرلمان فتعيينه الهيئة التشريعية (١) التي يقدم إليها تقاريره . ولوالى الحسبة أن يفصل الحقوق ويذكر ويعز و يرفع الضرر . أما المفوض البرلمانى فليس له إلغاء القرار المتضرر منه بل له توقيع الجزاء على مرتكب الخطأ أو رفع الدعوى أمام القضاء .

— للمفوض البرلمانى سلطة التفتيش وسماع الشهود وإجراء التحقيق وليس ذلك لوالى الحسبة إذ أنه لا يفصل إلا فى الأمور الظاهرة .

— تتحدد ولاية المفوض البرلمانى فى إجراء الرقابة بالمدى الذى يحدده الدستور أو القانون . وقد أخرجت الدول التى طبقت التاج والوزراء وأعضاء البرلمان والمواطن العادى من نطاق ولايته أما والى الحسبة فتتد ولايته حتى تشمل الولاية والوزراء والحكام والأفراد والخليفة نفسه (٢) .

٣ — كما يختلف نظام الحسبة عن النيابة الإدارية فى أنه نظام رقابة وقضاء وتنفيذ يشمل كل الأفراد . أما الثانية فهى سلطة تحقيق لفئة معينة هم الموظفون ولا تملك التصدى من تلقاء نفسها كما لا تملك توقيع الجزاء .

٤ — ويختلف عن الرقابة الإدارية فى أنها لا تملك سلطة التنفيذ كما لا تعنى إلا بالعاملين فى الدولة . بعكس والى الحسبة إذ أن ولايته تشمل جميع الأفراد .

٥ — ولعل أقرب نظام إلى وظيفة وإلى الحسبة فى جملته هو النيابة العامة فى مصر إذ يقوم كلاهما على رعاية الحقوق العامة المتعلقة بالمجتمع والتى يطلق عليها الفقه الإسلامى حقوق الله والتى تصفها النظم المعاصرة بأنها الأحكام المتعلقة بالنظام العام والآداب مما لا ينبغى لأحد مخالفته أو الخروج عليه .

— كما أن كلا منهما يحق له إجراء رقابته من تلقاء نفسه أو بناء على شكوى من

---

(١) وذلك فى بعض النظم كاسويد . أما المدعى العام الاشتراكى فى مصر فيعين بقرار من رئيس الجمهورية ويقدم تقاريره إليه كما أن القومسيبر البرلمانى فى إنجلترا تعينه المحكمة .

(٢) يختص المدعى العام الاشتراكى فى مصر بإجراء الرقابة على المواطن العادى وذلك بالنسبة إلى الجرائم التى تدخل فى اختصاصه

أصابه الضرر إذ أن للمحتسب أعواناً كما أن للنيابة أعواناً هم رجال الشرطة ينوبون عنه في تمرير المخالفات والجرائم .

— ويتمتع كل من النظامين : الحسبة والنيابة في مصر بسلطة قضائية قاصرة إذ يقوم والى الحسبة والنائب العام ووكلائه بالجمع بين سلطة الاتهام وولاية القضاء في حدود ضيقة .

— فيفصل والى الحسبة في الدعاوى البسيطة التي تتعلق بحقوق ظاهرة لا يدخلها التجاحد والتناكر ولا يتطلب فحصها دقة وبيئة فهي دعاوى يقوم نظرها على الوضوح ويتسم بسرعة الفصل تخفيفاً عن القضاء وكذلك يفصل وكيل النائب العام بالمحكمة التي من اختصاصها نظر الدعوى وإصدار الأمر الجنائي في الجرائم البسيطة (١) .

وقد حددت هذه الجرائم بقرار وزير العدل الصادر في ١٩ يونيو سنة ١٩٥٧ وهي تتضمن إهانة أو تهديد موظف عمومي أو أحد رجال الضبط أو أي إنسان مكلف بخدمة عمومية أثناء تأدية وظيفته أو بسبب تأديتها (٢) والجرح أو الضرب دون سبق لإصرار أو ترصد الذي لم ينشأ عنه عاهة مستديمة والذي يحتاج في علاجه إلى فترة تقل عن عشرين يوماً (٣) . وكل سب لا يشمل على واقعة معينة (٤) . والحرق النائم بإهمال (٥) وذلك بالإضافة إلى الجنح المنصوص عليها في القانون رقم ٤٤٩ لسنة ١٩٥٥ بشأن السيارات وقواعد المرور .

وقد روعي في هذه الجرائم أن عقوبتها بسيطة إذ أن القانون لا يوجب الحكم فيها بالحبس أو بعقوبة تكميلية ولم يطلب فيها التضمنيات أو الرد .

وقد روعي أيضاً في تقرير هذا الإجراء سرعة الفصل في القضايا البسيطة الأهمية بعقوبة الغرامة التي يغلب أن يرتضيها المحكوم عليه (٦) . كما أن فيه تخفيفاً على القضاء العادي .

---

(١) مادة ٣٢٥ مكرر من قانون الإجراءات الجنائية معدلة بقرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم ١١٣ لسنة ١٩٥٧ .

(٢) مادة ١٣٣ فقرة ١ عقوبات .

(٣) مادة ٢٤٢ فقرة ١ عقوبات .

(٤) مادة ٣٠٦ عقوبات .

(٥) مادة ٣٦٠ عقوبات .

(٦) د. حسن صادق المرصاوي : أصول الإجراءات الجنائية ص ٧١٠ — ٧١١ .

— تتسم العقوبات التي يوقعها كل من والى الحسبة ووكيل النائب العام بأنها أخف من العقوبات التي يصدرها القاضى فى الشريعة الإسلامية والقانون الرسمى المماصر . فلا يوقع والى الحسبة من العقوبات ألا التعازير أما الحدود فلا يوقعها إلا القاضى . وكذلك لا يوقع وكيل النائب العام إلا الغرامات التي لا تتجاوز خمسين قرشاً (١) .

ولئن تعددت أوجه الشبه بين النظامين إلا أن التشابه ليس كاملاً إذ يختلف والى الحسبة عن النائب العام فى تفاصيل الولاية .

— فلوالى الحسبة سلطة التنفيذ المباشر وتوقيع الجزاء وليس ذلك لأعضاء النيابة العامة .

— ولوالى الحسبة أن يصدر أوامر حاسمة أما سلطة النيابة فتتقف عند رفع الدعوى أمام القضاء إلا فى أمور استثنائية كالفصل فى الجرائم البسيطة والإجراءات التحفظية .

— للنيابة العامة لإجراء التفتيش والتحقيق للوصول إلى الحقيقة وليس ذلك لوالى الحسبة لاختصاصه بالأمور الظاهرة فقط .

— يشترط فيمن يلى سلطة النيابة العامة الشروط اللازمة لتولى القضاء ولا يلزم ذلك لتميين والى الحسبة .

لوالى الحسبة أن يجرى رقابته على سلطة القضاء وليس ذلك للنيابة العامة .

ومن ذلك نرى أن نظام الحسبة فى الإسلام يجمع بين سلطات رقابة المشروعية فى الأمور الظاهرة بحيث تلتج الرقابة أثرها فى سرعة وسهولة ويضرتويداً للنظام العام وتحقيقاً للحريات العامة وحقوق الأفراد .

---

(١) مادة ٣٢٥ مكرر من قانون الإجراءات الجنائية معدلة بقرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم ١١٣ لسنة ١٩٥٧ .



## الفصل الثالث

### رقابة الراى العام

نتحدث تحت هذا البحث عن نوعين من الرقابة . رقابة أفراد الامة ورقابة التجمعات .

#### المبحث الاول

##### رقابة أفراد الامة

سبق أن أوضحنا أن السلطة فى النظام الإسلامى هى لجماعة المسلمين يفوضونها للخليفة (١) . فالدولة فى الإسلام تمثيل لسلطة الامة وإذالم توجد الحكومة فالسلطة قائمة فى الامة ولذلك نجد كتب الفقه الإسلامى كثيراً ما تقول : فإن كان ثمة إمام وحاكم — عند وجوده — زفموا إليه ، وإلا رفموا إلى جماعة المسلمين يحكمون فيهم (٢) . والفرد فى المجتمع الإسلامى يتمتع بهذه السلطة باعتباره فرداً فى الامة الإسلامية ، ويقول النبى صلى الله عليه وسلم (المسلون هذول يسعى بذهمهم آذناهم) (٣) . وبذلك فإن للأفراد ولاية تظهر فى تعقيهم على السلطة العامة ورقابتهم لتصرفاتها وفى ذلك يقول الله تعالى : الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، (٤) . ويقول النبى صلى الله عليه وسلم ( إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه ، أوشك أن يعمهم الله بعقابه ) (٥) .

- 
- (١) راجع ص ١٥٩ .  
 (٢) د . مصطفى كمال وصنى : الولاية المقيدة لسلطة العامة فى الإسلام . مجلة الأزهر رجب سنة ١٣٩٢ هـ ص ٤٤٩ .  
 (٣) البخارى : كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ٥ .  
 (٤) سورة الحج : آية ٤١ .  
 (٥) سنن ابن ماجه ج ٢ باب ٢٠ ص ١٣٢٧ .

فمن هذه الولاية الحسبة العامة وهي وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كقائما على كل مسلم مكلف يعلم حكم الدين فيما يدهو إليه وينصح الناس به (١) .

وهي مقررة بقول النبي صلى الله عليه وسلم :

( من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ) (٢) .

فالشرعية الإسلامية تجعل للفرد حقوقاً من السلطة واختصاصات من الولاية العامة (٣) لقوله صلى الله عليه وسلم :

( كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ) (٤) والإنسان بذلك خليفة الله في الأرض وكل واحد من أفراد المجتمع الإسلامي له نصيب من الخلافة وحق في التمتع بها (٥) .

فالفرد قد يعقد بعض المعاهدات للدولة (٦) كقول النبي صلى الله عليه وسلم ( ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم ) (٧) .

وله أن يؤمن العدو في الحرب أو يمجيره (٨) لقول النبي عليه الصلاة والسلام ( قد أجزنا من أجزت يا أم هانئ ) (٩) .

فالفرد يمارس الحسبة نيابة عن المجتمع .

كما أن للأفراد أحياناً حقوق التنفيذ المباشر ودرء المفسد بأيديهم فالحسبة

(١) د . محمد عبد الرحيم سلطان : الحسبة ص ٦ .

(٢) سنن ابن ماجه ج ٢ باب ٢٠ ص ١٣٣٠ حديث ٤٠١٣ .

(٣) د . مصطفى كمال وصفي : المفروعية في النظام الإسلامي ص ٧٤ .

(٤) البخاري ج ٣ ص ١٥٧ .

(٥) أبو الأعلى المودودي : نظام الحياة في الإسلام ص ٢٨ — ٢٩ .

(٦) د . مصطفى كمال وصفي المرجع السابق ص ٧٥ .

(٧) البخاري : كتاب الجزية باب ٩٠ ، ١٧ ، نيل الأوطار ج ٧ ص ٣٢ .

(٨) مسند أحمد ابن حنبل ج ٢ ص ٢١٥ ، ٣٦٥ .

(٩) عبد الله بن كنون . تعاليم إسلامية ص ٩٥ .

العامة تكون عند القدرة على ذلك (١) يقول الله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » (٢) ويقول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم) (٣) ذلك أن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على الفادر ما لا يجب على العاجز (٤) والوجوب الكفائي مراتب . جعلت الشريعة الإسلامية أمر الحسبة في أهلها . وبعبارة أخرى جعلته في المرتبة التي تقترب من الوجوب العمي (٥) .

والواجب الكفائي يفيد أنه على كل مسلم يشاهد أمراً مخالفاً للدين أو متعارضاً مع الشرعية أن يرد صاحبه عنه بالوسيلة المناسبة التي تؤدي إلى الغاية وتكون أجدي في الموعظة والزجر ولا يباح له أن يتخلى عن هذا الواجب إلا إذا أقام غيره برد هذا المنكر ومن ذلك يتضح أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو الحسبة العامة أي تقرير حق الفرد — بل واجبه — في الاتهام سواء أضر من الجريمة مباشرة أم لا وذلك فيما يختص بحقوق الله أو يتعلق بها وأن تخصيصه وال يقوم على الحسبة لا يتعارض مع هذا الأصل العام .

والحسبة العامة كما تكون بالرقابة على الأفراد فإنها تكون أيضاً على الولاية وذلك من أهم الوسائل لرقابة الشرعية . إذ يقرر الأفراد حقاً — بل واجباً — هو رقابة تصرفات الولاية ووسائل الحسبة العامة على الولاية التعريف والوعظ ، أما المنع والقهر فليس ذلك لأحد الناس لأنه يحرك الفتنة ويهيج الشر (٦) .

ذلك أن القاعدة العامة عندما تتعارض المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات يجب ترجيح الراجح منها . فإذا كان الأمر بمعروف أو نهي عن منكر مؤدياً إلى مصلحة ومفسدة نظر في ذلك بميزان الشريعة وقواعدها ، فإن كان يفوت بهما من المصالح ما هو أكثر وأرجح أو يحصل منهما ما هو من المفاسد أكبر لم يكن القيام بهما مطلوباً بل أمراً محرماً .

(١) ابن القيم : الطرق الحسكية ص ٢٣٧ .

(٢) سورة التباين : آية ١٦ .

(٣) صحيح مسلم مجلد ٥ ص ٢٠٥ .

(٤) د . عبد الرحيم سلطان : الحسبة ص ١١ .

(٥) د . عبد الرحيم سلطان المرجع السابق ص ١١ .

(٦) الغزالي : أحياء علوم الدين باب الأمر بالمعروف .

وإذا اشتبه الأمر استبان المؤمن واجتهد حتى يتبين له الحق فلا يقدم على  
الطاعة إلا على علم بها وقصد إليها ، وإذا تركها وقد علم بها كان عاصياً ، فترك  
الأمر الواجب معصية وفعل المنهى عنه معصية (١) .

ولاية الأفراد للحسبة كما تتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على  
وجه الطلب مباشرة تتضمن كذلك القيام بالادعاء والاستعداد وذلك بالتداعي أمام  
القضاء أو أداء الشهادة أمامه أو بالاستعداد إلى المحاسب أو إلى المظالم (٢) .

والتداعي أمام القضاء في ذلك يسمى « دهورى الحسبة » وتكون في حقوق  
الله تعالى ، ويختص بها جميع الناس فليست وقفاً على أحد دون أحد ويكون مدعيها  
مدهياً بالحق وشاهداً به في وقت واحد (٣) .

وقد كان سلفنا الصالح ينكرون على الأئمة خروجهم على الشرعية . ومن ذلك  
أن أبا ذر الغفاري رضى الله عنه أنكر على معاوية بن أبي سفيان أن يقول مال  
الله وقال إنما هو مال المسلمين (٤) وذلك من الحسبة العامة . ومنها أيضاً ما ردت  
به امرأة على عمر بن الخطاب حينما دعا إلى هدم المغالاة في المهور وذكرته بقول  
الله تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا  
منه شيئاً ..... الآية (٥) .

ومن الحسبة العامة أيضاً ما رواه الإمام الغزالي من سيرة السلف في إنكارهم  
على الأمراء إذ روى أن مروان بن الحكم خطب قبل صلاة العيد فقال له رجل  
إنما الخطبة بعد الصلاة : فقال له مروان : ترك ذلك يا فلان . فقال أبو سعيد أما  
هذا فقد قضى ما عليه . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من رأى منكم  
منكراً . . . الحديث ) (٦) .

(١) أستاذنا الشيخ على الخفيف المرجع السابق ص ٥٨٦ .

(٢) الشيخ على الخفيف . المرجع السابق ص ٥٦٥ .

(٣) المداغم : الأم ج ٧ ص ٨٤ ، أستاذنا الشيخ على الخفيف المرجع السابق ص ٥٦٦ .

(٤) د . طه حسين : الفتنة الكبرى ( عثمان ) ص ١٦٤ .

(٥) سورة النساء : آية ٢٠ .

(٦) الغزالي : لإحياء علوم الدين باب الأمر بالمعروف

وفي ذلك ما يؤكد رقابة أفراد الأمة لشرعية أعمال الإدارة ممثلة في الخليفة وأعرانه من الولاية سواء أكانت تصرفاتهم متعلقة بحق الله أو بحق الأفراد أو بالحقوق المشتركة .

ولعله من المفيد أن نتحدث بقليل من التفصيل عن المقارنة بين الحسبة العامة وسلطة الاتهام الفردي في بعض النظم المعاصرة .

فنظام الاتهام الإنجليزى يقترب من نظام الحسبة في الإسلام إذ للفردي النظام الإنجليزى الحق في مباشرة الاتهام سواء أضر من الجريمة مباشرة أم لا (١) وذلك حتى لا يؤدي استئثار الدولة بسلطة الاتهام إلى إهدار شكاوى الأفراد فلا تصل إلى القضاء . وإلى جانب ذلك أنشأ القانون هيئات تشترك الأفراد هذا الحق الثابت لهم في الاتهام دون أن تسلبهم هذا الحق (٢) .

والقانون الإنجليزى في ذلك شديد الشبه بنظام الحسبة الإسلامية الذى سبق إيضاحه .

إلا أن نقطة الخلاف بين النظامين أن الاتهام الفردي في القانون الإنجليزى لا يعدو كونه حقاً للفردي حين أنه في الشريعة الإسلامية واجب على القادر .

أما النظام الفرنسى فقد تردد بين أفراد هيئة معينة بحق الاتهام وبين منح هذا الحق للأفراد ثم انتهى أخيراً إلى العودة إلى نظام الاتهام العام فقد كان قانون تحقيق الجنايات الفرنسى ينص في الفقرة الأولى من المادة الأولى منه على أن الدهوى الجنائية تمارس — بصفة أساسية — بواسطة الموظفين الذين يعينهم القانون لذلك .

وتطبيقاً لذلك حكمت المحاكم الفرنسية بأنه لا يجوز للمتهم أن يعلن الشخص الذى يدعى أنه هو فى نظره الفاعل الحقيقى للجريمة (٣) .

---

(١) هل حسن فهمي : الحسبة في الإسلام من بهوث مؤتمر ابن تيمية دمشق ١٣٨٠ هـ س ٦٢١ .

(٢) د . عبد الوهاب المعماوى : الاتهام الفردي س ٥٦ — ٥٧ .

(٣) د . توفيق الشاوى : مجموعة قانون الاجراءات الجنائية مع تطبيقات مقارنة . دار النشر للجامعات المصرية . القاهرة س ١٢ .

ثم حدث تطور في نظام الاتهام في أعقاب الثورة الفرنسية فأجيز للأفراد حق إقامة الدعوى الجنائية بأن لص القانون الصادر في ١٦ ، ٢٩ سبتمبر ١٩٧١ على أن للمدعى عليه أن يقيم الدعوى الجنائية وأن يكون ذلك هو الأصل في رفع الدعوى . كما أجاز لغيره من الأفراد ، إذا علم بوقوع الجريمة أن يقيم الدعوى الجنائية عنها أمام قاضي الصلح<sup>(١)</sup> . إلا أن الأمر عاد سريعاً إلى نظام الاتهام العام وذلك بدعوى أن الأفراد في فرنسا نادراً ما يباشرون الدعوى الجنائية ما دامت صوالهم الخاصة لم تمس ، وكذلك لاعتبارات فنية هي عدم كفاية قضاء الصلح من ناحية الإعداد الفني<sup>(٢)</sup> ، كما أن مجلس الدولة الفرنسي جرى على وضع شرط المصلحة الشخصية قيداً على من يريد أن يرفع دعوى لإلغاء القرارات الإدارية . ويفسر الفقهاء صمت المشرع في قانون مجلس الدولة الأخير الصادر سنة ١٩٤٥ عن ذكر هذا الشرط بأنه إقرار لما سار عليه قضاء المجلس من تنظيم دعوى الإلغاء . فهذه الدعوى في معظم أحكامها من صنع القضاء<sup>(٣)</sup> .

ويشير بعض الفقهاء إلى أن الصليبيين لعلم أخذوا نظام الحسبة من المسلمين لإبان الحروب الصليبية وطبقوها في مملكتهم ببيت المقدس وبذلك ربما تكون التشريعات الأوروبية كالقانون الإنجليزى الذى يأخذ أساساً بنظام الاتهام الفردى قد تأثرت بنظام الحسبة الإسلامية<sup>(٤)</sup> .

أما في التشريع المصرى فيأخذ قانون الإجراءات الجنائية رقم ١٥٠ لسنة ١٩٥١ بفكرة الإتهام العام تباشره النيابة العامة نيابة عن المجتمع فتختص الفقرة الأولى من المادة الأولى على أن ( تختص النيابة العامة دون غيرها برفع الدعوى الجنائية ومباشرتها ولا ترفع من غيرها إلا في الأحوال المبينة في القانون )

(١) إلا أن النجاح لم يكن حليف هذا النمى في التطبيق .

(٢) د . عبد الوهاب المعياوى : الاتهام الفردى ص ٤٢ - ٤٤ .

(٣) أستاذنا الدكتور سليمان الطاوى : القضاء الادارى ورقابته لأعمال الادارة .

دراسة مقارونة سنة ١٩٦١ ص ٣٨١ .

(٤) انظر الشيرزى : نهاية الرجة فى طلب الحسبة ص ١٢٥ - ١٢٩ .

كما أن الجهات القضاء حق رفع الدعوى بطريق التصدى في حالات معينة لص  
عليها القانون (١) .

وإذا كان حق النيابة العامة في تحريك الدعوى ليس مطلقاً إذ ترد عليه  
بعض القيود كتوقف حقها على التقدم بشكوى من الجنى عليه أو من وكيله  
الخاص (٢) أو تعليقه على طلب يقدم من الجهة المختصة (٣)، أو على إذن من الجهات  
صاحبة الشأن (٤) .

إلا أن الذى يعتينا هنا هو حق الأفراد في تحريك الدعوى ، وهذا يتوافر  
في حالتين :

الأولى : تقرير حق من أصابه ضرر وقع من مخالفة أو جنحة في رفع  
دهواه مدنياً أمام المحكمة الجنائية المختصة ويترتب على قبول الدعوى المدنية

---

(١) وذلك كحق محكمة الجنايات والدائرة الجنائية بمحكمة النقض في التصدى لإقامة  
الدعوى الجنائية إذا رأيت — عند النظر في دعوى مرفوعة أمامها — وبالنسبة لمحكمة  
النقض — عند النظر في الموضوع بناء على الطعن للمرة الثانية أن ثمة متهمين آخرين غير من  
أقيمت عليهم الدعوى أو وقائع أخرى غير المسندة فيها لايهم أو أن ثمة جنائية أو جنحة مرتبطة  
بالتهمة المروضة أمامها فلها أن تقيم الدعوى أو وقائع أخرى غير المسندة فيها لايهم أو أن  
ثمة جنائية أو جنحة مرتبطة بالتهمة المروضة أمامها فلها أن تقيم الدعوى على هؤلاء الأشخاص  
أو بالنسبة لهذه الوقائع وبمثابها إلى جهة التحقيق . أو كأن تنتدب أحد أعضائها لإجراء هذا  
التحقيق (مادة ١١ ، ١٢ ، ١٣ من قانون الإجراءات الجنائية ) وكذلك حق المحاكم بصفة  
هامة بأن تقيم الدعوى وتحكم فيها وذلك بالنسبة للجنح والمخالفات التي تقع حال جلساتها  
( المواد ٢٤٣ ، ٢٤٤ لإجراءات جنائية ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ من قانون المرافعات  
رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨ )

(٢) وذلك كالمواد ٢٧٤ عقوبات الخاصة بزنا الزوجة ، ٢٧٧ من زنا الزوج ، ٢٧٩ من  
الفعل القاض مع امرأة في غير علانية ، ٢٩٢ عدم تسليم الولد الصغير إلى من له الحق في طلبه  
والمادة ٢٩٣ الامتناع عن دفع نفقة أو أجره الحضانة أو الرضاعة المحكوم بها ، المادة ١٨٥  
و ٣٠٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ عن القذف في حق أحد الموظفين العموميين بسبب أداء الوظيفة  
والمادة ٣١٢ من السرقة من الأصول والفروع والأزواج .

(٣) وذلك كما في الجرائم المنصوص عليها في المادتين ١٨١ ، ١٨٧ ، ١٨٤ عقوبات

(٤) وذلك كالجرائم المنصوص عليها في المادة ٩٦ من قانون السلطة القضائية رقم ٤٦  
لسنة ١٩٧٢ والمادة ١١٠ من دستور سنة ١٩٢٣ الملغى .

تحريك الدعوى الجنائية (١) . على أن فسر هذا الحق على من لحقه ضرر من الجريمة دون الجنى عليه بصفة عامة ، ينتج عن أن الدعوى العمومية تنشأ من قبول الدعوى المدنية التي تستند الى ضرر أصاب رافعها (٢) . كما أن هذا الحق قاصر على تحريك الدعوى دون مباشرتها أو استعمالها إذ يبقى ذلك للنيابة العامة حسب الأصل العام (٣) .

والثاني : حق الأفراد في تحريك الدعوى بناء على شكوى كما هو وارد في مواد قانون العقوبات التي سبق أن أوردناها . الا أن المشرع قد قيد مدة استعمال هذا الحق بقرار ثلاثة شهور لسقوط الحق في الدعوى (٤) ،

وبذلك يكون التشريع المصرى قد أخذ بفكرة الاتهام العام مع وضع بعض الاستثناءات بتقريره الاتهام الفردى لمن أصابه ضرر وفي أوضاع ضيقة محدودة .

أما حق الأفراد في إبلاغ سلطات الدولة عن الجرائم التي يعلونها فليس ذلك من الحسبة في شيء إذ أنه يقتصر على كونه إعلاما لسلطة الاتهام بالجريمة دون التدخل في رفع الدعوى - وهو ما يعتبر احتسابا - بل تبقى لسلطة الاتهام العام حرية رفع الأمر الى القضاء أو هدم الالتفات إلى ذلك وهو ما يخالف نظام الحسبة العامة .

وبالنسبة للإدارة فقد نص قانون مجلس الدولة على اشتراط المصلحة الشخصية لقبول دعوى الإلغاء (٥) وقد نهج القضاء الإدارى من قبل هذا النهج ومن ذلك ما أبرزه مجلس الدولة في قضائه من أول الأمر ومنه على سبيل المثال

(١) مادة ٢٣٢ من قانون الإجراءات الجنائية فقرة (١)

(٢) د. محمود مصطفى : شرح قانون الإجراءات الجنائية ص ٥٩

(٣) عدلى عبد الباقى : شرح قانون الإجراءات الجنائية ص ٣٠

(٤) قانون الإجراءات القانونية رقم ١٥٠ لسنة ١٩٥١

(٥) قانون مجلس الدولة رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٢ المادة ١٢ فقرة (أ) .



حكمه الصادر في ٣٠ / ٤ / ١٩٤٨ (١)، كذلك الحكم الصادر في ٢ مارس سنة ١٩٥٧ (٢).

ولاشك أن في هذه النصوص والأحكام وغيرها انهماجاً واضحة ودقيقة لتطلب شرط المصلحة عند رفع دعوى الإلغاء. وبذلك يكون التشريع المصري بعيداً كل البعد عن الأخذ بنظام الحسبة العامة (٣).

(١) « ومن حيث أنه وإن كان لا يشترط في المصلحة المسوغة لطلب الإلغاء أن تقوم على حق أهذه القرار الإداري المطعون فيه - كما هي الحال في دعوى التمييز - بل يكفي بأن يمر القرار الإداري حالة قانونية ما بالطاعن يحمل له مصلحة مادية أو أدبية في طلب إلغائه، إلا أنه من ناحية أخرى يجب أن تكون تلك المصلحة شخصية ومباشرة، فلا يقبل الطعن من أي شخص لمجرد أنه مواطن بهمه لإنفاذ حكم القانون حماية لصالح العام أو أنه أحد أفراد جماعة من الناس تعني مصالحها بل يجب فوق ذلك أن يكون في حالة قانونية خاصة بالنسبة إلى القرار المطعون فيه من شأنها أن تجعله مؤثراً في مصلحة ذاتية للطالب - تأثيراً مباشراً كأن يقرن بوصفه العام كموطن وعضو الجماعة وصف آخر يخصه - (بمجموعة الأحكام السنة الثانية من ١٩٦٠).

(٢) وقد جاء في هذا الحكم « إن المصلحة في رفع دعوى الإلغاء تتوافر عندما يكون رافعها في حالة قانونية يؤثر فيها القرار المطعون فيه تأثيراً مباشراً حيث تكون له مصلحة شخصية مباشرة أدبية أو مادية في طلب إلغاء القرار سواء كانت تلك المصلحة حالة أو محتملة (بمجموعة الأحكام السنة ١١ من ٢٩٣).

(٣) وقد عرف القانون الروماني نظام الاتهام الفردي. فكان بحق لكل فرد - عدا النساء والعصر ورجال الجيش وذوى السمعة السيئة - أن يباشر الاتهام الجنائي بغير أن يكون قد ناله ضرر من الجريمة وعن طريق موافقة الحاكم على مباشرته الاتهام، وإذا ثبت أن المدعى كان يؤكد بدعواه للمدعى عليه كانت تفرض عليه بعض العقوبات البدنية مثل السك في الوجه أو اليدين أو الساقين (د. عبد الوهاب المصاوي: «الاتهام الفردي أو حق الفرد في المصومة الجنائية». دار الفكر للدراسات سنة ١٩٥٣ من ٣٢ - ٢٦). إلا أن القانون الروماني قيد حق دعوى الحسبة ببعض القيود. ذلك أنه إذا تعدد طالبو رفع دعوى الحسبة من أجل موضوع واحد وكان هذا التعدد كثير الحدوث نظراً لما كان يناله رافع الدعوى من نصيب من الفرامة أو العقوبة المحسوم بها فإن البريتور كان يختار أحد المتقدمين وفقاً لقواعد وضعها المشرع بمقتضاها يفضل أولاً من تكون له مصلحة شخصية في الدعوى، كما لو كان قد أسابه ضرر من الفعل المعيب، ثم من يكون طابعه أكبر وجاهة كإن يكون له صلة قرابة أو نسب بنى المصلحة الشخصية ثم من يكون أكثر مقدرة على حسن مباشرة الدعوى من حيث المؤهلات والقهاء (أستاذنا الدكتور سليمان الطماوي: القضاء الإداري من ٣٨٢، هجرى زويير: رسالة عن دعوى الحسبة في القانون الروماني - باريس سنة ١٨٩٥).

ومن كل ذلك يتضح أن تقرير الإسلام لحق الأفراد في الاحتساب سواء بأنفسهم أو عن طريق رفع الدعوى بالنسبة لحقوق المجتمع إنما أملت مصلحة عليا للجماعة هي رقابة الأفراد لمبدأ المشروعية وسيادة القانون . وذلك لأن الإسلام لا يبيح لمعتقيه السلبية والانعزالية بل عليهم أن يردوا الفرد عن الخطأ ويقوموا الحاكم إذا هوج . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم )<sup>(١)</sup> ويقول ( كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً )<sup>(٢)</sup> وليس في العودة إلى تقرير حق الحسبة في الإسلام ما يتعارض مع المبادئ الأساسية للنظم المعاصرة وذلك يكون على النحو الآتي :

بالنسبة لحق الأفراد في الاحتساب على رجال الحكم فإن ذلك يكون بالتعريف والوعظ دون غيرهما من الوسائل وقد يكون ذلك عن طريق الاتصالات الفردية عن تتوافر فيهم الخبرة والقدرة ، فالحسبة مناط وجوبها القدرة .

كما أنه لا تعارض بين حق النيابة العامة وبين تقرير دعوى الحسبة للأفراد فيما يخص المجتمع من حقوق إلى جانب حق النيابة العامة في الاتهام العام بحيث تكون الأولى دعوى تكميلية بالنسبة للثانية يحق للأفراد والهيئات استخدامها إذا لم تقم النيابة العامة بها ، إذ الحسبة العامة من فروض الكفايات إذا قام بها فرد سقطت عن الباقي .

ومع كل ذلك فليس لنظام وضعي - أيأ كان مصدره - أولوية على نظام يستهدف تحقيق مبدأ قرره النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا المبدأ يهدف إلى رعاية الحقوق لأصحابها . والوسيلة تأخذ حكم الغاية المؤدية إليها كما هو مقرر .

---

== ولم يقتصر هذا الحق على الحكام دون توقف على طلب الأفراد إلا بسبب تقاضى الأفراد عن مباشرة حقهم أحياناً وتسفهم في استعماله حيناً آخر وبذلك نشأت فكرة الاتهام العام ( د. عبد الوهاب المصاوي . المرجع السابق ) .

(١) رَوَاهُ الْحَاكِمُ عَنْ حَزِيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ وَالطَّبْرَانِيِّ ، انْظَرِ د. مصطفى السباعي : اشتراكية

الإسلام ص ١٤٩

(٢) الذنالي : نحياء علوم الدين ج ٧ ص ١١٩١

والاحاديث تتوارى وجوب القيام على رعاية هذه الحقوق . يقول صلى الله عليه وسلم ( من رأى منكم منكراً فليغيره . . ) .

( كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً . . ) .

( ألا لعن الله قوماً ضاع الحق بينهم . . . )

( إن قوماً استهوا في سفينة فأصبح بعضهم في أعلاها وبعضهم في أسفلها . . ) .

على أن تقرير دهوى الحسبة لا يتعارض مع وضع القواعد المنظمة لها ووسائل رفع الدعوى على ألا تصل هذه القواعد إلى مصادرة أصل الحق . ونرى أن يكون ذلك على الوجه الآتي :

— بالنسبة لحقوق العباد فلكل صاحب مصلحة أن يرفع دهواه إذا لا يمدد ذلك أن يكون طلباً لحق قررته الشريعة له أو دفعاً للظلم .

— وفيما يتعلق بحقوق الله وهي المتعلقة بحقوق الجماعة فإن لكل فرد أن يقيم الدعوى بشأنها سواء كان صاحب مصلحة أم لا . ما دام قد علم بالاهتداء على هذا الحق فهي شهادة يؤيدها .

إذ أن هذا النوع يجب على الولاية البحث عنه وإقامته من غير دهوى أحد به وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به (١) . إذ في حقوق الله تختلط الشهادة بالإدعاء فيعتبر المدعى شاهداً ويعتبر الشاهد مدعياً

— أما فيما يختص بالحقوق المشتركة فما كان منها يغلب فيه حق الله يأخذ حكمه ، وما كان منها يغلب فيه حق العباد يأخذ حكمه .

على أن تكون الدعوى مكفولة دون قيود مالية في جميع الأحوال في إقامة العدالة واجب من واجبات الحاكم في الإسلام لا يتوقف على قدرة مالية أيما كانت .

ولا يمنع ذلك من تقرير العقوبات التعزيرية على رافعي الدعاوى التي لا تثبت صحتها . فقد جرم الإسلام شهادة الزور ورمى المحصنات فتقرير التعازير بشروطها من حق الحاكم في الإسلام .

ولعله من الأجدى تخصيص محكمة - كالمحكمة الدستورية مثلاً - ترفع أمامها دهرى الحسبة .

## المبحث الثانى

### الرقابة التى تمارسها الجماعات

لقد كان هدى الرسول صلوات الله وسلامه عليه عهداً تسود فيه الشرعية بأوضح معانيها إذ كان رسول الله هو الذى يتلقى الوحي عن ربه وبذلك فهو مصدر التشريع وحياً وسنة ، وإلى جانب ذلك كان هو رأس السلطة الحاكمة وبذلك لم يكن من المتصور أن تقوم رقابة للشرعية من أى فرد أو جماعة فى الأمة الإسلامية فى حياة الرسول .

وبعد وفاته وانقطاع الوحي أخذ الخلفاء والفقهاء يسترشدون بنصوص القرآن والسنة ليهتدوا بهما لتصرف حكم كل ما يقع ويحدث إذ اتفق لإجماعهم على أن للشرعية الإسلامية حكماً فى كل فعل يصدر من الإنسان (١) .

وليس هناك تفرقة فى النظام الإسلامى بين ما هو من شئون الدين وما يعتبر من شئون السياسة والقانون والاجتماع . ذلك أن السلطة الدينية أخذت شكل الدولة السياسية منذ هجرة النبى إلى المدينة ووضع ذلك أكثر فى عهد الخلفاء الراشدين واستمر مع الزمن يتبع تطوراته فى قوة آنأ وفي ضعف آونة أخرى .

وهكذا نجد أن كل شئون الحياة لدى المسلمين لبست ثوب التشريع وذلك بازدهار علم الفقه بما فيه من أحكام كثيرة مصدرها الاجتهاد والرأى والمصالح والمرسلة كما أن طريق الوصول إليه هو الاستنباط والتأمل . وكل ذلك يعتبر من علوم الدين . يقول الشاطبى (٢) : إن كل حكم من أحكام الفقه الإسلامى لا يتخلو من حق الله وهو جهة التعبد كحق العبد عاجلاً أو آجلاً لأن الشريعة وضعت

(١) د محمد سلام مذكور : تاريخ التشريع الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية الطبعة

الثانية سنة ١٩٥٩ ص ٨٤

(٢) الشاطبى : الموافقات ج ٢ ص ٢٢١

لمصالح العباد وأن كل حكم من أحكامها يقوم على المعنى الروحي ، وعلى المأمور القانوني النافع للإنسانية . فالعبادات وإن شرعت لإيفاء لحق الله على عباده فإنها تعود على صاحبها والمجتمع بالتهذيب وغرس الفضائل ، وفي أداء العقود المشروعة المستوفاة لأركانها وشروطها امتثال لأوامر الشرع ، والعقد الباطل نهى الشارع عنه ، ففي الإقدام عليه انتهاك لمحارم الله ، ومخالفة لأوامره ، وهذه معصية استحق مرتكبها العقوبة في الدنيا والآخرة ورغم ذلك فلا يترتب عليه الحكم الذي جعله الشارع ، فرق أن حق العبد واضح في العقود .

والناظر في الفقه الإسلامي يجد أنه يهدف إلى مصالحة المجموع ، وتغليبها على مصلحة الفرد إذا ما تعارضت معها وذلك عملاً بقاعدة إزالة الضرر الأكبر بالضرر الأدنى إتباعاً لأخف الضررين .

ولقد كان في تاريخ الدولة الإسلامية ما يؤكد اهتمام الجاهة بأمر الحياة يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ) .

فكان للمسجد يجمع المسلمين يتدارسون فيه شئون دينهم ودنياهم ، وظهرت طائفة من أهل العلم يرجع الناس إليهم فيما يفهم عليهم من أمور ثم نشأت مدارس فقهية مختلفة في كل فروع الفقه من عبادات وعادات فأصبحت كل جماعة تعرض وجهة نظرها فيما تراه مخالفاً للشرعية وهي تشمل كل شئون الحياة . ومن ذلك ما فعله فريق كبير من الصحابة منهم عبد الرحمن بن عوف وبلال بن رباح بمعارضتهم للخليفة عمر بن الخطاب في عدم قسمته الأرض وما عليها بين المحازين الفاتحين المسلمين (١) .

ومنه أيضاً انقسام المذاهب الفقهية بالنسبة للملكية المعادن التي تستكشف في الأرض لجاهة المسلمين إلى مدرستين مدرسة تتجه ناحية النظرة الفردية وأخرى تتجه ناحية النظرة الجماعية (٢) .

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٤

(٢) د. محمد سلام مذكور : محاضرة بمدينة الخرطوم سنة ١٩٥٦ ، تاريخ التشريع الاسلامي ص ٨٧

ولقد كانت كل جماعة وكل مدسة تدافع عن وجهة نظرها وتسوق لها الحجج وتجمع الأدلة حتى أن عمر رضى الله عنه ضاق ذرعاً ببلال في مسألة أرض السواد ورفع يديه قائلاً : اللهم أكفنى بلالاً وأصحابه

والأمثلة على وجوب هذه الجاهات الفكرية كثيرة في الدولة الإسلامية ولعل أراها بالذكر تعدد الآراء الجماعية في مسألة الخلافة . وقد كانت أول مسألة سياسية تعرض للمسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . فقد قامت جماعة من المهاجرين ترى ضرورة حصر الخلافة في قریش لانتماء النبي صلى الله عليه وسلم إليها ولقوتها وكبير نفوذها مما يؤدي إلى انقياد قبائل العرب إليها حتى لا تنتشر الفتن بين القبائل إذا انتخب الخليفة من قبيلة أخرى . كما قامت جماعة من الانصار تطالب بالخلافة من بينهم لنصرتهم للنبي ودفاعهم عنه ضد أعدائه المشركين .

وقد قاسمت في السقيفة مناقشات عديدة وأبديت حجج متعددة تهدف بها كل جماعة إلى ترجيح رأيها وذلك كاحتجاج المهاجرين بقول النبي صلى الله عليه وسلم ( الأئمة من قریش ) ولأنه أوصانا بأن ( نحسن إلى عسكنم ونتجاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم ) .

وعرض الانصار وجهة نظرهم التي تتضمن أحقيتهم بالخلافة مفنديين حجج المهاجرين واستدلوا بقول الله تعالى :

« إن أكرمكم عند الله اتقاكم » (١)

وقول النبي الكريم :

( اسمعوا وأطيعوا ولو استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زينة ) (٢) .

( لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا ) (٣) .

ولقد كانت المناقشات التي دارت في سقيفة بنى ساعدة دليلاً قاطعاً على وجود التجمعات السياسية في الدولة الإسلامية لكل منازعها وحججها التي

(١) سورة الحجرات : آية ١٣

(٢) البخارى ج ٩ ص ٢٨

(٣) صحيح مسلم : مجلد ٤ ص ٥٠٣

تدافع بها عن هذا الرأي حتى لقد حدا ذلك بفقهاء القانون المعاصرين بالقول بأن ما دار بسقاية بنى ساعدة كان أروع مثل لأول برلمان في الإسلام تدل فيه كل جماعة برأيها .

ولم يقف الأمر عند هاتين الجماعتين من المهاجرين والانصار . ولكن نشأت تجمعات سياسية أخرى لها آرائها في مسألة الخلافة . ومن هذه التجمعات ، الشيعة وهم انصار أهل البيت ويرون انحصار الخلافة في آل البيت فهم لا يأخذون بفكرة البيعة في اختيار الخليفة ويرون أن تكون الخلافة لعللى ابن أبي طالب وأولاده من بعده بطريق الوراثة ويحملون للخليفة صفات دينية .

ومن هذه التجمعات السياسية أيضاً الخوارج وهم يخالفون الشيعة في قصرهم الخلافة على آل البيت . ويقوم مبداهم على أن الخلافة حق لكل حرب حر وأن الخليفة إذا بويع فليس له النزول عن الخلافة ، ويحملون عزل الخليفة أو قتله إذا جار متى قضت الضرورة بذلك . فذهبهم يماثل في ذلك المبادئ الديمقراطية المتطرفة . ويسمى البعض الجمهوريون (١) .

وفرقه أخرى هي المرجئة التي تتخالف تعاليمها تعاليم الخوارج والشيعة . ولا يقل تأثير هذه الطائفة في اتجاه السياسة الإسلامية عن هاتين الطائفتين (٢) وقد انقضت هذه الفرقة حكم بنى أمية وكانت عقيدتهم الأساسية عدم تكفير أى إنسان اعتنق الإسلام ونطق بالشهادتين مهما ارتكب من المعاصى . تاركين الفصل في أمره لله وحده وهم في ذلك يخالفون الشيعة والخوارج .

ونظراً لأن الإسلام هو عبادة وسياسة ودين ودولة فإن الخلاف بين الفرق الإسلامية كان يشمل الناحيتين .

فطائفة القدريّة أو المعتزلة التي تقول بحرية إرادة الإنسان وتعتقد بالقضاء والقدر لا يقل أثرها في السياسة عن الطوائف الثلاث السابقة فقد نشأت

(١) فان فلويس : ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ومحمد زكى إبراهيم : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بنى أمية ص ٦٩

(٢) د. حسن إبراهيم حسن : النظم السياسية الطلعة الرابعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٢٧

حائفة دينة ثم تحولت إلى السياسة وأبدت وجهة نظرها في الإمامة وشروط  
الإمام (١)

وفي ذلك يقول المعتزلة (٢) بأن الإمامة اختيار من الأمة سواء أكان قرشياً  
أو غير قرشياً وبذلك خالفوا الشيعة فهم لم يراعوا النسب ولا غيره كما قامت  
حائفة أخرى هم لإخوان الصفا وتمرصوا لمسألة الخلافة من الناحية الفلسفية  
فقالوا إن الملوك خلفاء الله في الأرض وإن الملك حارس الدين (٣) . وإذا  
رجعنا إلى المناقشات التي دارت بين كل جماعة وأخرى يوم السقيفة ولإدلاء كل  
جماعة بوجهة نظرها ولإبداء رأيها نجد أن ذلك لا يخرج عن نظام الأحزاب  
ومناقشاتهم في العصر الحاضر (٤)

(١) د. حسس إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ص ٢٨

(٢) المسعودي : مروج الذهب ص ٢٥ - ١٩١ - ١٩٢

(٣) من هؤلاء نظام الملك وزير السلطان ملوكشاه السلجوقي : كتاب السياسة الذي  
وضع سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) .

(٤) ونحن ذلك أن سعد بن عبادَةَ سيد الخوارج قال في هذا الجمع - وكان مريضاً -  
يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام لمصت لقبيلة من العرب . إن عمداً  
عليه السلام لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوتان  
فما آمن به من قومه إلا رجال قليل وما كانوا بقدرين على أن يجمعوا رسول الله ولا أن  
يمزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم حينما هموا به حتى إذا أراد بكم الفضيلة ساق إليكم  
السكراة وخصكم بالنعمة فريزكم الله الإيمان به ورسوله والمنع له ولأصحابه والأعزاز  
له ولدينه والجهاد لأعدائه . . . إلى أن قال فاستبدوا بهذا الأمر فإنه لكم من دون الناس .  
فأسرع همر ومعه أبو بكر الصديق وأبو عبيدة بن الجراح إلى السقيفة وأخذ أبو بكر  
يبرر مواقف المهاجرين وأحققتهم بالخلافة . ثم قام الحباب بن المنذر أحد الأنصار مخاطباً  
قومه قائلاً : « فإنا أمير ومنكم أمير فقام عمر بن الخطاب فقال : هيهات أن يجتمع لثلاث  
في قرن . والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم وتبها من غيركم ولكن اهرب لا تمتنع أن  
تولى أمراً من كانت النبوة فيهم ، وولى أمورهم منهم ، وأنا بذلك على أي من العرب  
الحجة الظاهرة والسلطان المبين . من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته  
إلا مدل باطل أو متعانف لائم أو متورط فيهلكه .

وعند اختيار خليفة سعد همر من الخطاب رضى الله عنه ، وأخذ عبد الرحمن بن عوف  
يستشير الناس لاختيار الخليفة ظهرت بوادر الانقسام بين أنصار علي وأنصار عثمان . لقد قام  
همار بن ياسر وقال لعبد الرحمن بن عوف : لأن أردت ألا يختلف الناس فابع علياً . فقال =



وبعد ذلك نشأ حزب الزبيريين بعد الفتنة التي أدت إلى قتل عثمان وحروج طلحة ومعه الزبير وعائشة على علي بن أبي طالب وطالب بأحقية بالخلافة وجمع حوله أنصاراً كثيرين في الحجاز وكان له أنصار يقومون بأمر الدهاية له كالضحاك بن قيس وزفر بن الحارث بالشام وأخوه مصعب بالمراق، وبسط حزب الزبيريين سلطانه على الحجاز والعراق ومصر تسع سنين (٦٤ - ٧٣ هـ) إلى أن قضى عليه الأمويون (١).

وقد أخذت هذه الأحزاب والتجمعات السياسية يتوالى ضعفها وقوتها وتعددت الحركات السياسية في جميع العصور الإسلامية واتصل لشاغلها بجميع الاتجاهات من سياسية وهابية واقتصادية وفقهية وكانت هذه التجمعات تعارض خروج الخلفاء والأمراء وتجاهلهم بوجهة نظرهابل لقد وصل الأمر إلى حد طلب خلع الخليفة (٢).

وبذلك لبنا مع القائلين بمحظر قيام الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية بحجة تحقيق الوحدة وبمجة أن الأمة كلها حاكا ومحكوماً تدين بمبدأ واحد وتتكامل وتتوازي جهودها في تطبيقه (٣). فقيام الأحزاب في رأينا لا ينبغي أن الجميع يدينون بدين واحد ولكن الاختلاف في الفروع وهو غير محذور، يقول النبي الكريم (إن أصحابي كالنجوم الزواهر بأبهم اقتديتم اهتديتم) (٤).

كما أننا لسنا مع الذين يقولون بأن الجماعة الدينية السياسية التي تجعل من أهدافها مقاعد الحكم بمجة تطبيق أحكام أو مبادئ الإسلام إنما تتحول إلى

لقد دابن الأسود: صدق هاركان مايب علياً قلنا سمنا وأطعنا فقام عبد الله بن سعد بن أبي سرح وقال: إن أردت أن تختلف قريش فبايع عثمان. فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق عبد الله إن بايعت عثماناً قلنا سمنا وأطعنا.

وهكذا كانت كل جماعة تناصر مرشحها فكان بنو هاشم يناصرون علياً وكان بنو أمية يناصرون عثمان.

(١) الطبري ج ٣ ص ٢٠٧ - ٢٠٩

(٢) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي ج ٢ ص ٤١٦

(٣) د. مصطفى كمال وصفي: المعروعية في النظام الإسلامي ص ٨٣

(٤) أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر بن عبد الله - الموافقات ج ٤ ص ٧٦

حزب سياسي وتلحق بها المفاصد والشهوات التي يذكرها التاريخ في كل زمان  
ومكان عن الأحزاب السياسية ورجالها ورؤسائها (١).

فإن هذا القول من شأنه إخراج العمل السياسي من نطاق الدين وفي ذلك  
إهمال الجانب كبير من رعاية شئون المسلمين، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول  
(من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم)

ومن ذلك نرى أنه ليس هناك ما يمنع في العصر الحاضر من قيام الجماعات  
السياسية لإجراء الرقابة على أعمال الحكومة وتحقيق الشرعية إذ أن هذه الجماعات  
أقدر من الأفراد على الإقناع وتجميع من الخبرات ما يساعدها على تحقيق هدفها.

كما أنه من المعروف أن الشئون الدستورية والسياسية ليست من العقائد  
والأصول إذ هي من الفروع التي يجوز فيها الاجتهاد وتختلف فيها وجهات النظر.  
أما الأصول الواردة بالكتاب والسنة فهي التي لا يجوز الخروج عليها وهي  
محل رقابة الشرعية وأعمال ولاية الحسبة عليها.

---

(١) د. عبد الحميد متولى: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر للتجديد الطبعة  
الاولى المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر بالأسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ٣٦٤

## الفصل الرابع

### العبادات تطبيقاً للحريات

جاء النظام الإسلامى محققاً للحريات الأفراد وحقوقهم من واقع العقيدة فإحراره الإسلام من أمر أونهى أو إباحة يعتبر ملزماً للدولة وللأفراد على السواء يأثم مخالفته مستحقاً غضب الله وعقابه . فالإلزام ينبع من الإيمان نفسه . يقول الله تعالى : وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، (١) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ) (٢) وبذلك يكون الحاكم والمحكوم سواء أمام واجب الطاعة لأحكام الله . فالحكام والأولياء من البشر منقادون لشرع الله وأوامره وطاعة الاتباع لهم ليست واجبة استقلالاً بل إنها تجب بإيجاب الله طاعتهم وهم في ذلك يتبعون الله .

فالفردي يعبد الله وهو يمارس حقوقه ويؤدي واجباته والحاكم يعبد الله وهو يعدل بين الناس ويعطي كل ذي حق حقه له في كل من ذلك حسنة ، وهليه في كل مخالفة لشيء من ذلك وزر . ذلك أن حق الله وحق العبد متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر وقد يكون أحدهما غالباً (٣) فالأحكام الشرعية الإسلامية تقوم على المعنى التعبدى الروحى وعلى المعنى القانونى النافع للإنسانية (٤) .

ولذلك كان الإسلام والإيمان توجيهاً إلى حقوق العباد بعضهم قبل بعض وتأكيداً على مبادئ الحرية والمساواة . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(١) سورة الحفر : آية ٧

(٢) البخارى : ج ١ كتاب الايمان .

(٣) الشاطبى : الموافقات ج ٣ ص ٢٤٧

(٤) وذلك كما يقرر الأستاذ الشيخ فريج السهورى ، انظر الشيخ أحمد هريدى المراجع

(المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (١).

(لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) (٢).

كما كان ميثاق المسلمين الأول للنبي صلى الله عليه وسلم هو حماية لحرية النفس من عبودية الإنسان للإنسان وحماية لحق الملك وحماية للنفس والعرض فقال لمن كان معه في بيعة العقبة من أهل يثرب فيما رواه عبادة بن الصامت ( يايعوفى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا بهتان فتفرونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصبوا فى معروف ) (٣).

وهكذا يكون نظام المجتمع كله مرتبطاً بفكرة الإيمان ، والاهمال كلها تستهدف الامتثال لأوامر الله ورسوله إذ هى مناهج المشروعية العليا وهى الضوابط لكل القرارات والتصرفات سواء صدرت من الأئمة والعلماء أو من هم أدنى منهم (٤).

ولقد ارتبطت الأمور التى تنصل بشرعية الاهمال والتصرفات فى الإسلام بأصوله إذ هى ترتبط بالمعائد (٥).

ومن أصول الإسلام أنه لا ضرر ولا ضرار (٦). وعلى ذلك فتصرف الإنسان بما لا يعود عليه بالضرر ولا يرتب إيذاء لغيره باحترام حقوقه ورعاية حرياته هو أصل من أصول الإسلام يؤديه المسلم طاعة لأمر نبيه و من يطع الرسول فقد أطاع الله ، :

وامتثالاً لهذا الأصل لا يجوز للمسلم أن يفعل ما فيه ضرر لجسمه أو عرضه

(١) البخارى . ج ١ كتاب الايمان ص ٩

(٢) البخارى : ج ١ كتاب الايمان ص ١٠

(٣) البخارى ج ١ كتاب الايمان ص ١١

(٤) د. مصطفى كمال وصفي : القيم وعية فى النظام الإسلامى ص ١٣ ، ١٤

(٥) انظر . عبد القاهر البندادى الشافعى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م : أصول الدين

(٦) رواه مالك فى الموطأ وصححه الحاكم فى المستدرک .

أو ماله كما لا يجوز له أن يضار غيره ، وهو بذلك يحافظ على حقوق نفسه وحقوق غيره ويمارس عملاً احترام حريات الآخرين .

ولعل ما قرره الفقهاء (١) من إباحة التخلف عن الجمعة لأسباب كثيرة منها أن يكون بالإلحسان بخر أو رائحة ثوم أو بصل أو به مرض معد كالجدام والبرص ونحوهما من كل ما يضر أو تشمئز منه نفوس المصلين ، هو كفالة لحق الرهاية الصحية للأفراد بل ورهاية لحقهم في عدم إبداء مشاهيرهم وأذواقهم .

كما يتمثل تأكيد الإسلام للحقوق والحريات العامة في تدريبه للمسلمين على ممارستها في صورة العبادات المقررة في الفرائض إشعاراً للناس بقديستها وتمكيناً لها في نفوسهم حتى تستقر فيها فتصبح جزءاً من العقيدة، ففي شهادة ( أن لا إله إلا الله ) — وهي لب الإيمان — ممارسة لحرية الذات إذ هي إقرار باختصاص الله وحده بالبرية وأهم خصائصها حق السيادة والسلطان المطلق الذي لا يشترك فيه أحد معه ، وإلا انقلب ذلك شركاً بالله . ومن هنا عبر عن الشهادة بالتوحيد .

وبذلك لا يشعر الإنسان المؤمن بعبودية لأحد غير الله ولا يحق لفرد أن يتجبر أو يستذل أحداً أو يهدر قيمته وكرامته الإنسانية ، ويبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عند ما تنال الرهبة من أهرابى عند رؤيته فيقول له ( لا ترع فإنا أنا ابن امرأة من قريش ) (٢) .

كما أن شهادة ( أن محمداً رسول الله ) تفيد أن رسالته هي شريعة الله التي تحقق للإنسان السعادة والكرامة والحرية والتي تطلقه من عبودية من يرون أن لهم حقاً في تقرير مصائر الناس والسيطرة على مشئون حياتهم .

وفي أداء صلاة الجماعة — وهي العبادة الفعلية الأولى — المتكررة خمس مرات في اليوم ممارسة للحريات العامة وتأكيد للساواة الكاملة ، وكفالة لتحقيق

(١) عبد العزيز نجواش : الإسلام دين الفطرة والحرية — سلسلة كتاب الهلال

العدد ١٨ ص ٥٢

(٢) النزالي : إحياء علوم الدين ج ٧ ص ١٣٢٧

هذه المبادئ . فإذا ما أقيمت الصلاة ، انتظم الجميع صفوفاً بعضها خلف بعض .  
وهنا تظهر معاني الحرية والمساراة الكاملة بين المصلين .

فلكل فرد أن يتخذ مكانه في الصف الذي يختاره ولا يحق لأحد أن يمنعه من ذلك ، كما لا يجوز لأحد أن يتقدم أحداً أو يؤخر أحداً وإلا أثم (١) .

كما تقتضى المساواة تسوية الصفوف في المناكب والأقدام ولا يسوغ لأحد أن يخل باستقامة الصف بتقديم أو بتأخير وإلا كان معتدياً على نظام الجماعة ( إن الله لا ينظر إلى الصف الأعرج ) .

وفي أداء الصلاة في جماعة تتجلى المشروعية الموضوعية في صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك في الرقابة الشعبية على أعمال الإمام بحيث تكون متفقة مع الشريعة .

فإذا أخطأ الإمام في شيء من أوضاع الصلاة فللمأموم بل عليه أن يصحح هذا الخطأ بتنبيه الإمام إليه . فالمأموم ولو أنه في موقف الطاعة من الإمام يأمر بأوامره في أداء الصلاة ويتعبد بأقواله وأفعاله فيركع إذا ركع ويرفع إذا رفع ويسجد إذا سجد إلا أن ذلك كله منوط بالقواعد التي قررتها السنة المطهرة للصلاة فإذا ما خرج الإمام عن شيء بأن ترك ركناً أو خالف سنة فقد خالف المشروعية ووجب رده إليها وذلك في رفق ولين وهكذا يمارس الفرد المسلم في أدائه لصلاة الجماعة خمس مرات في اليوم الحريات العامة والحقوق الفردية والمساراة فتتأصل فيه هذه المبادئ وتنفذ وجزءاً من كيانه لا يستطيع التفريط فيها أو التهاون من شأنها .

ولعل هذا من بين ما دعا إلى تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة (٢) ووجوب الجماعة في الجمعة والعيد .

وفي فريضة الزكاة يتأكد حق الفقير في أموال الأغنياء لا صدقة ولا منة يقول الله تعالى : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٣) .

(١) المرحوم : شرح السيرة الكبرى ج ٣ ص ٤٣

(٢) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٣ ص ١٤٨

(٣) سورة الماعز : آية ٣٤ ، ٣٥

وفى ممارسة الأفراد لفريضة الزكاة تعود على رعاية الحقوق الاجتماعية واعتراف بما للفقير من حق فى المال يخرج به صاحب المال طائعاً مختاراً ولا يخرج من ربة الإسلام .

ولم يعرف فى التاريخ نظام قاتل فى سبيل كفالة حق الفقراء غير النظام الإسلامى . وفى أداء فريضة الصيام تتمثل أوضح معانى المساواة إذ يتساوى الناس جميعاً رجالهم ونسأؤهم غنيهم وفقيرهم فى الامتناع عن الطعام والشراب والشهوات وقتاً محدداً بحيث باثم من خالف ذلك .

كما أن فى أداء هذه الفريضة تدريباً للنفس على التحرر من تحكم الشهوات فيها فتعتاد ألا تذلل لخدمة ولا تضعف أمام شهوة حتى ولو كانت من الضرورات وبالتالى — وقد امتدأت على الخشونة وتحمل آلام الجوع والعطش والصبر على مطالب الجسم — فإنها لا ترهب أحداً غير الله ولا تخشى شدة أو بأساً ، كما أن أداء الصوم — وهو سر بين العبد وربّه — لا يطلع عليه أحد ، يكون نابهاً من العقيدة وتلك هى الرقابة الداخلية التى يتمثلها الإنسان فتغنى عن الجزاء والعقاب ، وإن هذه المعانى بتوالى ممارستها شهراً كل عام لتفرس فى النفس معنى الحرية وتوصل فيها مبدأ المساواة .

وإذا ما انتقلنا إلى فريضة الحج . وجدنا تطبيقاً لمبدأ الشورى إذ يجتمع المسلمون من كل بقاع الأرض يتشاورون فى أمور دينهم ودنياهم فهو مؤتمرهم السنوى الجامع ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات (١) .

كما يحقق أداء فريضة الحج المعنى الشامل للمساواة فالجميع فى لباس واحد من لون واحد حاسرى الرؤس يقفون فى مكان واحد يلبون الله بنداء واحد لتحقيقاً لهذا المبدأ السامى .

وهم — فى موقفهم هذا — يذكرون تقرير النبى صلى الله عليه وسلم حرمة النفس والمال والعرض وتحريم التعدى على هذه الحقوق وذلك فى حطبة الوداع

من قوله : ( أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ) (١) .

فإذا ما تمثل المسلمون هذه المعاني كلها في تأدية فرائضهم الدينية خمس مرات كل يوم في الصلاة وشهراً كل عام في الصيام ومرة كل عام في الزكاة والحج فإن هذه الممارسة العملية تعمق في نفوسهم معاني الحرية والمساواة وتؤكد فيهم قدسية هذه المبادئ فيحرصون عليها ويتمسكون بها باعتبارها بعضاً من كيانهن وجزءاً من شأتر دينهم وركناً من حقيدهن .

فضمون المشروعية الإسلامية هو التضامن في تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه .

ومراقبة الإنسان لنفسه لتحقيق هذه المشروعية استهداف لتحقيق الإحسان وهو ما عناه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ( الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ) (٢) وذلك ما يدفع المؤمن إلى أن يرتفع عمله في هذا المجال إلى أعلى درجات الإتقان فإن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه (٣) .

وهذا العلو في المقاصد والغايات هو ما يميز النظام الإسلامي عن غيره من النظم المعاصرة التي لم تصل إلى هذا الأسلوب من الرقابة الداخلية لكفالة الحقوق والحرريات العامة .

(١) من خطبة الوداع : سنن ابن ماجه ج ٢ كتاب الفتن باب ٢ ص ٦٢٩٧

(٢) البخارى ج ١ ص ١٩ ، ٢٠ ، صحيح مسلم مجلد ١ ص ١٣٣

(٣) رواء أبو يعل والمسكرى وغيرها من مائسة مرفوعاً : تمييز الطيب من الحثيث



## خاتمة

أوضحنا في هذا البحث اتجاهات حضارة الغرب والشرق ومحاولاتهما في إقرار الحقوق الفردية والحريات العامة .

كما بينا مدى النجاح الذي حققته في هذه المجالات فكرياً وتطبيقاً وأشرنا إلى القصور الذي شابها بما أدى إلى تباين الأفكار والنظم وتصارع المبادئ والمناهج .

وفي عرضنا للفكر والنظام السياسي الإسلامي وموقفهما من الحريات العامة برز سبق الإسلام في هذا المضمار للنظم المعاصرة بآماد بعيدة مما يؤكد أصالة المبادئ التي جاء بها .

ولقد كالم من واجبتنا أن ندفع عن الإسلام فرية كبرى هي الفصل بين الدين والدولة وأن نؤكد حقيقة ثابتة أدركها المسلمون منذ أول عهدهم بالإسلام وهي أن دينهم ليس أموراً تعبدية لحسب ولكنه نظام الحياة كلها بما فيها من سياسة وحكم واقتصاد واجتماع وجهاد وأمن ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم ( تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبداً كتاب الله وسنتي ) .

ووضح ذلك مما سردناه من شمول الفقه الإسلامي لأحكام العبادات والمعاملات والجنايات .

كما رددنا زعماً للقائلين بأن المبادئ التي وردت بالكتاب والسنة إنما هي مبادئ ثابتة لا تندع مجالاً للتجديد والتطور طبقاً لما تقتضيه الظروف والأحوال وبذلك فإن النظام الإسلامي قاصر عن أن يتمشى مع متطلبات العصر كما يزعمون .

فيينا أن التشريعات التي وردت بالكتاب والسنة هي المبادئ الأساسية التي لا ينالها التغيير كوجوب العدل والشورى ورفع الحرج ودفع الضرر ورعاية الحقوق لأصحابها وأداء الأمانات إلى أهلها والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر

والاحتصاص وما إلى ذلك من المبادئ العامة التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون يراد به صلاح الأمم وإسمادها (١).

أما تفاصيل الأحكام رجزئيات الوقائع والحوادث فلم تتعرض لها المصادر الرئيسية - وهي الكتاب والسنة - بل تركت لاجتهاد الفقهاء والعلماء في كل مكان وزمان يستنطبون من المصادر الرئيسية ما يفي بأمورهم ويشبع حاجاتهم حتى لا يكون على الناس حرج في أمور معاشهم.

ذلك أن شريعة الإسلام هي شريعة الخلود (٢) باقية ما بقيت الدنيا ولا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير، لذلك كانت هناك مصادر فرعية للتشريع منها القياس والاستحسان والمصالح المرسلة يحملها الفقهاء تحت اسم الاجتهاد.

وفي ذلك يقول الغزالي (٣) «إن مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ولئلا يفسدوا ولا يهلكوا فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة».

ويقول الشاطبي (٤) «إذا وجدنا الشارع قاصداً لصالح العباد والأحكام المادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز».

ويقول ابن القيم (٥) «إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض فإذا ظهرت أمارات الحق وأدلته بأى طريق فذلك من شرع الله ودينه ورضاه وأمره».

١ ويقول الآمدي (٦) «إن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد (أى مصالحهم)

(١) الشيخ عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقه الإسلامى ص ٤٧

(٢) الشيخ عبد الرحمن تاج : المرجع السابق ص ٤٦

(٣) الغزالي : المستصفى ج ١ ص ٢٨٧

(٤) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣٠٦

(٥) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٣

(٦) الآمدي : الأحكام ج ٣ ص ٤٤

لأن الإجماع قائم على أن أحكام الله لا تتخلو عن حكمة ومقصود وليس ذلك لمنفعة عائدة إلى الله تعالى ، بل لمنفعة الناس وقد قال الله تعالى : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، (١) .

وقال : ورحمى وسعت كل شئ . (٢) فلو دخلت الأحكام من حكمة عائدة إلى الناس لكانت نعمة لأرحمة . وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام ( لا ضرر ولا ضرار ) (٣) فلو لم يكن التكليف قائماً على مصالح تعود إلى العباد لكان ضرراً محضاً .

وبذلك كانت المصالح المرسلة مصدراً تشريعياً لوضع التشريعات التي تحقق مصالح الناس وحاجاتهم وقد عمل به الصحابة والتابعون وضرب الشاطبي (٤) لذلك أمثلة كثيرة كتنظيم عمر للدواوين ودوائر الدولة ومقاسمته الولاية نصف أموالهم ومنعه كبار الصحابة من مغادرة المدينة في عهد خلافته لحاجته إليهم في التشريع والشورى .

وأقر الإسلام الحرية السياسية فاعتبر الأمة صاحبة السلطة تفوضها للخليفة بمقتضى البيعة . أما السيادة أى سلطة التشريع فهي لله وحده فهو الذى ينفرد بالحكمة وحق وضع المنهج لحياة الناس وذلك تأكيداً لمعنى تحرير النفس من كل عبودية لغير الله وتقريراً لكرامتها الإنسانية . فليست السيادة لفرد أو هيئة أو لامة كائناً ما كانت كما هو سائد في النظم الوضعية المعاصرة مما أدى إلى استبداد هذا الفرد أو الهيئة أو الامة بالافراد والتحكم في مقدساتهم . إذ يعتبر الإسلام ذلك إشراكاً بالله وخروجاً على العقيدة السليمة وتحقيقاً لذلك حظر الإسلام السكينة والوساطة بين العبد وربه . فيقول الله تعالى : وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . ويقول النبي صلى الله عليه وسلم ( يا عباس لا أغنى عنك من الله شيئاً ) .

(١) سورة الأنبياء : آية ١٠٧

(٢) سورة الأعراف : آية ١٥٦

(٣) رواه أحمد وابن ماجه .

(٤) الشاطبي : الاعتصام بـ ٢ من ٩٩ - ٢٠٧

وإذا كان النظام الإسلامى قد ناط بالآمة مهمة اختيار الخليفة بإرادتها تحقيقاً لمبدأ الشورى وتوطيداً لمعانى الحرية فإنه أيضاً عهد إليها بإسداء النصيح للخليفة وتقويمه إذا أخطأ وردّه إلى الحق إذا زاغ . بل إنه كفل لرجل من العامة أن يقوم بهوجاج الخليفة عمر بن الخطاب بالسيف إذا لهوج كما حدا بالخليفة أن يطالب أفراد الرهبة بذلك وأن يحمد الله عليه وسمح للعالم أن يقرع خليفة المسلمين على ملا من الناس على ما عده أخطاء في جانب الرعية .

ولشر الإسلام العدالة بأوضح ما تكون صورتها فأمر المؤمنين يقتص لقبلى من ابن وإلى مصر . ويقضى قاضى المسلمين ليهودى على خليفة المسلمين ويرفض النبى صلى الله عليه وسلم الشفاعة فى حد من حدود الله ويقسم بأنه لو سرق فاطمة بنت محمد لقطع يدها .

ويستوى الناس جميعاً أمام القضاء حكماً ومحكومين سادة وهبيداً فوحدة القضاء هى الأساس وبين النبى صلى الله عليه وسلم أن التحيف فى القضاء والتمييز فى الأحكام هو سرفاء الأمم وهلاكها . فيقول النبى صلى الله عليه وسلم (إنما أهلك الأمم من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق القوي فيهم تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد) .

وليس ككاليات الإسلام شئ فى تحقيق العدالة للجميع . مهما اختلفت عقائدهم وتباينت أديانهم يقول الله تعالى :

« ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى » (١) .

ويكتب الخليفة عثمان رضى الله عنه إلى جميع الامصار كتاباً يقول فيه :

« إن آخذ عمالى بموافاقى كل موسم وقد سلطت الآمة على الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فلا يرفع على شئ ولا على أحد من عمالى إلا أعطيته وليس لى ولا لعمالى حق قبل الرهبة إلا متروك لهم وقد رفع إلى أهل المدينة أن أقواما يشتمون ويضربون فن ادعى شيئاً فلبواف الموسم يأخذ حقه كيف كان منى أو من عمالى أو تصدقوا إن الله يجرى المتصدقين » (٢) .

(١) سورة المائدة : آية ٨

(٢) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٤٤ وما بعدها .

وطبق النظام الإسلامى المساواة تطبيقاً سليماً قوامه قول الله تعالى : يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة (١) وقول النبى الكريم ( الناس سواسية كأسنان المشط ) فالحاكم صنو المحكوم يقول أبو بكر ( قد وليت عليكم ولست بخيركم ) .

ولم يكن الإسلام بتقرير المساواة بين المسلمين بعضهم بعضاً بل لأنه ساءى بين المسلم وغير المسلم فى ما لا صلة له بالعقيدة .

وسوى بين الرجل والمرأة فيما لا يتعارض مع طبيعة كل منهما .

وسوى بين الحر والعبد فى كل ما يتعلق بالفرد كإلسان .

وقد أزال البحث شبهة ألصقها المفرضون بالإسلام فيما يتعلق بالرق فأوضح الوسائل العديدة التى شرعها الإسلام لإنهاء حالة الرق وسد الروافد التى تغذيه حتى يذبل ويذول .

وقرر الإسلام مبدأ الشورى وربى النبى صلى الله عليه وسلم صحابته على ذلك فكان يستشيرهم كلما جد جديد أو كذا حزب أمر . وكان أحياناً يستشير عامة الناس وأحياناً أخرى يستشير خاصتهم . وذلك عملاً بقول الله تعالى وشاورهم فى الأمر (٢) وفى ذلك ما يؤكد نفور النظام الإسلامى من الاستبداد بالرأى والانفراد بالسلطة والحكم بالهوى ويأخذ بالمشورة والمشاركة فى شئون الحكم .

ولقد عالج النظام الإسلامى الحريات العامة نظرياً وعملياً فكراً وتطبيقاً ، فاقضى كفالة حرية العقيدة لجميع الناس لا يكرهون على دين ولا يضطهدون فى عقيدة ولا إكراه فى الدين (٣) وأفانت تكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين (٤) والناس جميعاً أحرار فى أداء شعائرهم . ولا يحق لحاكم أن يتدخل فى هذه الحرية إلا حين يعطل أصل من أصول الدين كالإشراك بالله أو إنكار الرسل أو إخلال بنظام الجماعة . وذلك فى حدود ما جاءت به الشريعة وما قرره الفقه .

(١) سورة النساء : آية ١

(٢) سورة آل عمران : آية ١٥٩

(٣) سورة البقرة : آية ٢٥٦

(٤) سورة يونس : آية ٩٩

وعالج الإسلام علاقة الدولة الإسلامية برعاياها من الذميين والمستأمنين وحافظ على حقوقهم وكفل لهم الأمن والسلام كما نظم علاقة الدولة بغيرها من الدول غير الإسلامية .. فدستورها مع من في داخلها (لهم مالتنا وعاهيم ماهلينا) وموقفها من هم خارجها لا ينهاكم الله من الذين لم يقاتلواكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتسخطوا عليهم إن الله يحب المقسطين ، (١) .

وفي تحقيق الإسلام لحق العلم وحرية جملة فريضة على كل مسلم ومسلمة وألزم الدولة بتوفير التعليم وتيسير وسائله كما كفل حرية العلم إلا ما أدى إلى كفر أو زندقة ورفع قدر العلماء وجعلهم ورثة الأنبياء كما هيأ لمن وصل إلى درجة الاجتهاد مكانا مرموقا في مناصب الدولة فهم الذين يقومون بمهمة التشريع ويرجع إليهم في معضلات الأمور ، ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعليه الذين يستنبطون منهم ، (٢) .

واهتم الإسلام بحرية الرأي باعتبارها مظهراً لحرية العقيدة والفكر فسكفل للمسلمين أن يجاهرُوا برأيهم دون خوف أو رهبة فكل كلمة الحق يقرع بها صغيرهم أنف كبيرهم حتى لقد كانوا يواجهون الخليفة ويناقشونه الرأي ويلزمونه الحججة . وكان الخليفة يسمع لهم ويرجع إلى الحق إن كان في صفهم ولا ينهرهم أو يجرمهم إذا أخطأوا الحقيقة بل يبصرهم بها ولعل أظهر ما يوضح ذلك قول عمر بن الخطاب ( أصابت امرأة وأخطأ عمر ) .

واهتم الإسلام بالحقوق الاجتماعية فأكد حق العمل وحض عليه وكفل حرية وأوجب على الدولة تحقيق وسائل العمل للأفراد ونفر من البطالة وزجر عليها . كما كفل العيش الكريم للناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين واستلزم حداً أدنى للكفاية تلتزم به الدولة وتلزم به الأغنياء إذا لم تف به أموالها ، وأوجب الزكاة حقاً في أموال الأغنياء يردونه على الفقراء طامعين مختارين أو بقوة الدولة وسلطانها وفي ذلك يقول أبو بكر الصديق رضي الله عنه : ( واقع لو منعوني عقال

(١) - سورة المتحنة : آية ٨

(٢) - سورة النساء : آية ٨٣

بغير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقائلهم عليه ما ستمسك  
السيف بيدي).

وليس ذلك كله كلاماً يقال أو أموراً نظرية بل تطبيقاً وواقعاً فقد قاتل  
أبو بكر مانعي الزكاة وأجبرهم على إخراجها وأجرى عمر الصدقات من بيت المال  
على فقراء اليهود والنصارى.

وبالنسبة للحقوق الاقتصادية أباح الإسلام الملكية بنوعها فردية وجماعية  
واعتبر أصحاب الأموال خلفاء الله على ماله وأباح لهم إنفاقه في أبوابه المشروعة  
وفيما يعود على المجتمع بالخير والأمن والرفاهية. وبذلك اعتبر الملكية  
هدفها خير المجتمع. وأباح كل ما تقتضيه مصلحة الجماعة ولو تعارض  
مع مصلحة الأفراد. ومن ذلك التأميم ونزع الملكية متى تعارضت هذه الملكية  
مع صالح الجماعة ولم يكن هناك سبيل آخر لرعاية هذه المصالح على أن يكون ذلك  
عقاباً عادلاً.

وشرع التجارة بمفهومها الشرعي وحرم الربا باعتباره استغلالاً للحاجة للفقراء  
ومنع الاحتكار وأجاز مصادرة مال المحتكر. يقول النبي صلى الله عليه وسلم  
(الجالب مبرزوق والمحتكر ملعون) ويقول الله تعالى (وأحل الله البيع  
وحرم الربا، (١)).

ولقد ثبتت هذه القيم جميعاً في ضمير أتباع هذا الدين وأصبحت جزءاً من  
كيانهم واستقرت هذه الأوضاع والأنظمة في حياة العالم الإسلامي العريق فترة  
طويلة أكثر من ألف وثلاثمائة عام. في مستويات متفاوتة ضعفت شيئاً فشيئاً حتى  
أصبح السؤال الذي يتردد هل إلى عود من سبيل.

والذي ينظر في النظام الإسلامي يجد أنه قام على رسالة الإسلام وهي رسالة  
خالدة للإنسانية عامة لها تقرير استقلال الإنسان في عقيدته وتفكيره وشخصيته  
ومعيشته.

كما أظهرت هذه الرسالة مرونتها في تقبل فروعها لكل جديد فتفتحت الباب على مصراعيه للتوسع في تطبيقها والترقى في فهمها حسب تنوع الثقافة البشرية والتطور الاجتماعي والسياسي .

ومن هذا الطريق فإن الحضارة الإسلامية تستطيع أن تقوم بدور كبير في إصلاح البشرية والسير بها في طريق التقدم والسعادة فتسهم بعلومها وآدابها وفنونها في زيادة رصيد البشرية من المعارف وفي دفع عجلة التطور الفكري الإنساني (١) .

ومن أم هذه الميادين في عصرنا الحاضر التي تنتظر من الحضارة الإسلامية القيادة والتوجيه ميدان حقوق الإنسان وحرياته أفراداً وجماعات وشعوباً ودولاً في وقت امتن القوي فيسه كرامة الضعيف واعتنقت دول شريعة القاب واختال الإنسان الأبيض حقوق أخيه الأسود .

وبينما تضطرب الحقيقة بين دعاة الإصلاح فيرى بعضهم عدم الرجوع إلى النظام الإسلامي إذ أنهم يرونه سبب التخلف لعدم مجاراته لآوضاع العصر اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً .

يرى غيرهم أن لا سبيل إلى النهوض إلا بالعودة إلى ما كان عليه المسلمون في سالف هدم والسير على آثارهم فلا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح عليه أوائلها . وهم بذلك يذبذبون كل جديد وينفرون من كل مستحدث . وبين هؤلاء وأولئك يرى قسم ثالث الربط بين القديم والجديد يأخذ بأصول الماضي بسموها وشموها مضيفاً إليها تجارب الحاضر ومبتكراته (٢) .

(١) د. محمد خلف الله أحمد: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق (١) ص ١٠١ هوث المؤلف  
الرابع لجمع البحوث الإسلامية القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ٣٣١  
(٢) أستاذنا الدكتور الطاوي : مرابن الخطاب المقدمة .

إلا أننا وجدنا من الكتاب الملمين من يشكر أن الإسلام جاء بالحرية تمنحها الماصر  
غبول . وأعود إلى التراث فأحد الحرية قد شغلت بالفعل فريقاً من الفلاسفة والمفكرين  
ولكن بأي معنى ؟ كان المعتزلة أم من آثاروا البحث في حرية الإنسان بحيث حرصوا على  
أن يهملوا الإنسان قادراً خالقاً لأفعاله بغيرها وشراً على السواء ليسكون مشغولاً مما يفعل



وذلك هو السبيل الصحيح فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها ونحن مع هذا الرأي الذى يربط الحاضر بالماضى ويمسك بأهداب الشريعة الإسلامية فى أصولها متقبلاً من أسرارها وما انطمس من مبادئها ويعمل على تطوير الفقه الإسلامى فى الاتجاه الذى يحقق الخير والمصلحة فى الوقت الحاضر ويرد التهم الطائشة المفروضة عن الإسلام والشريعة الإسلامية (١).

وعلى حد قول أستاذنا الدكتور عبد الرزاق السنهورى : وحيث يحتاج الفقه الإسلامى إلى التطور يتطور وحيث يجارى مدنية العصر يبقى على حاله دون تغيير ، وهو فى الحالين فقه إسلامى خالص لم تداخله عوامل أجنبية فتخرجه عن أصله (٢).

ولعل القواعد التشريعية التى أقرها فقهاء الإسلام تتعين على هذا المعنى ومن هذه القواعد :

- التصرف على الرهية منوط بالمصلحة .
- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان .
- الضرورة تقدر بقدرها .
- الضرورات تبيح المحظورات .

■ مستثوية بمرئياته أو عقابه يوم الحساب فالتلين أن العدل الإلهى يقتضى ذلك ومرجع الإنسان فى اختياره لأفعاله هو عقله فأتى من ذلك أن المعنى الذى تصدوا إليه بالحرية هو حرية الإنسان فى اختياره لأفعاله وهى حرية تحدد علاقة الإنسان بربه ولا شأن لها بالروابط التى تصل بين الإنسان والإنسان فى هذه الدنيا فهى لا تمس علاقة الناس بالحكومة هل هم أحرار فى إقامة وزنى عزلها ولا تمس صور التبادل التجارى والاقتصادى بل ليست هى بذات شأن فى علاقة الوالد بولده ولا الزوج بزوجه إلا من جهة الأفعال التى يختارها الإنسان بإرادته الحرة فى كل هذه الميادين فضع موضع الحساب يوم الحساب ( د. زكى نجيب محمود . تجديد الفكر العربى . دار الفروق بيروت سنة ١٩٧١ ص ١٨٦ ص ١٨٦ ).

(١) د. إبراهيم القبائل : القرآن وتجدد المجتمع ( من بحوث المؤتمر الرابع لمجتمع البحوث الإسلامية . القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ٦٦ ) .

(٢) د. عبد الرزاق السنهورى : من يبحث له نصرة الجامعة العربية .

- ٦٨٣ -

- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .
- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .
- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام .
- يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى .
- المشقة تجلب التيسير .
- لا ضرر ولا ضرار .

وهي ضوء من ذلك كله عرضنا منطق الإسلام في تقريره للحريات العامة مقارناً بالنظم المعاصرة وأوضحنا ما امتاز به عليها وما جازته فيه ثم عرضنا لمقارنة بين هذه النظم وبين النظام الإسلامى في وسائل حماية هذه الحريات وكفالة تحقيقها وضمانات تطبيقها . وبيننا ما يستجيب له الإسلام من ضمانات قررتها هذه النظم وما يتلاءم من الضمانات المقررة في النظام الإسلامى مع ما هو مطبق في النظم المعاصرة .

وقد وضع من هذه المقارنات كفالة النظام الإسلامى للحريات العامة وقايلية الضمانات التى قررها لتحقيقها بعد تطويرها بما يناسب فساد الزمان وتغير الأحوال .

فقد سئل عمر عن إيقاعه الطلاق الثلاث لمن أوقعه جملة فقال : إن الناس قد أحدثوا فأحدثنا (١) .

وقال مالك رضى الله عنه : يحدث للناس أفضية بقدر ما يحدثون من الجور (٢) . ولعل من ضمانات الحريات التى لا نجد لها مثيلاً في النظم المعاصرة الضمانات النفسية المتولدة عن العقيدة فهى ضمانة كرامة في ضمير المسلم متبينة من إيمانه ففى وجد الإيمان بهذا الدين وجدت معه أقوى ضماناته . والمسؤولون

(١) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٧ ص ١٦

(٢) شرح الموطأ لأزرقانى ج ٢ ص ٥

- ٦٨٤ -

يوقنون بما فقهوه من دينهم أن مقومات وجودهم وفلاحهم وفوزهم برضاء الله  
تقوم كلها على الوفاء بهذه التوجيهات كما أنهم يشابون على قيامهم بها ويحاسبون  
إذا حادوا عن الطريق .

كما أننا لا نجد في النظم المعاصرة شيئاً لما جاء به الإسلام من  
تدريب للبسلمين على ممارسة الحريات العامة وذلك من خلال أداء  
عباداتهم فهم يتقربون إلى الله بالمعبادة بينما هم يمارسون مظاهر حرياتهم  
ولا غرو أن يكون هذا هو شأن النظام الإسلامى فهو شريعة الله للناس التى  
بينت حقوقهم وواجباتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ونظمت علاقاتهم  
وروابتهم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

## المراجع

أولا - من التراث الإسلامى

١ - علوم القرآن الكريم والتفسير

ابن كثير : الحافظ بن كثير - المتوفى سنة ٥٧٤هـ - ١٣٧٢م

تفسير القرآن العظيم . طبعة دار الشعب بالقاهرة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م

الالوسى : محمد الالوسى البغدادى - المتوفى سنة ١٢٧٠هـ - ١٨٥٣م

روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى . المطبعة المنيرية  
بالقاهرة سنة ١٢٦٧هـ - ١٨٥٠م .

الخصاص : أبو بكر أحمد بن على الرازى الخصاص الحنفى - المتوفى ٨٣٧هـ - ٩٨٠م

أحكام القرآن : المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧هـ - ١٩٢٨م .

الرازى : محمد الرازى فخر الدين - المتوفى سنة ٨٦٠هـ - ١٢٠٩م .

مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير : المطبعة البهية بمصر  
١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .

الزخشري : محمود بن عمر الزخشري - المتوفى سنة ٥٢٨هـ - ١١٣٣م .

الكشاف عن وجوه التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل . طبعة

الحلبى - نقاشرة ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م .

الطبرى : أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى - المتوفى سنة ٣١٠هـ - ٩٢٢م .

جامع البيان عن تأويل آى القرآن المشهور بتفسير الطبرى . تحقيق

هو أحمد شاكر . دار المعارف بالقاهرة .

القرطبى : محمد بن أحمد الالصارى القرطبى - المتوفى سنة ٦٧١هـ - ١٢٧٢م .

الجامع لأحكام القرآن . طبعة دار الشعب بالقاهرة سنة ١٩٧٠م .

محمد رشيد رضا : السيد محمد رشيد رضا - تفسير المنار الإمام الشيخ محمد عبده

مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م .

- ٦٨٦ -

محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم  
(ط الشعب) - القاهرة سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م .

٢ - الحديث وتفسيره

ابن ماجه : سنن ابن ماجه : محمد فؤاد عبد الباقي - هيمى البانى الحلبي - القاهرة  
١٣٧٣هـ - ١٩٥٤ م .

أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستاني - المتوفى سنة ٢٧٥هـ - ٨٨٨ م .  
سنن أبي داود ، الحلبي . القاهرة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢ م .

أحمد بن حنبل : المتوفى سنة ٢٤١هـ - ٨٥٥ م .  
المسند : تحقيق أحمد محمد شاكر - دار المعارف بمصر ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦ م  
البخارى : أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى - المتوفى سنة ٢٥٦هـ - ٨٦٩ م .  
صحيح البخارى - دار الشعب بالقاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م .

الترمذى : محمد بن هيمى - المتوفى سنة ٢٧٩هـ - ٨٩٢ م  
الجامع الصحيح المشهور بسنن الترمذى - الحلبي - القاهرة  
١٣٨٢هـ - ١٩٦٢ م .

الشوكانى : محمد بن على محمد الشوكانى - المتوفى سنة ١٢٥٥هـ - ١٨٢٩ م .  
نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - الحلبي - القاهرة .

السيباني : عبد الرحمن بن على المعروف بابن الدبيع الشيباني - المتوفى  
سنة ٢٤٤هـ - ١٥٣٧ م .  
تيسير الوصول إلى جامع الأصول . الحلبي . القاهرة ١٣٥٢هـ -  
١٩٣٤ م .

د : تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث .  
مكتبة صنيح بالقاهرة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣ م .

الصدىقي : محمد بن علان الصديق الشافعى الأشعرى المكي - المتوفى سنة  
١٠٥٧هـ - ١٦٧٤ م .

- ٦٨٧ -

دليل الفالحين شرح رياض الصالحين للإمام محي الدين أبي زكريا  
يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ - ١٢٧٧ م . الحلبي .  
القاهرة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

المجلون : اسماعيل بن محمد المجنون الجراحي .

كشف الخفا ومزيل الالباس . القاهرة ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م .

المسقلاني : ابن حجر - المتوفى سنة ٨٥٢ هـ - ١٤٤٨ م .

فتح الباري بشرح صحيح البخاري . الحلبي . القاهرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م

القسطلاني : شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي المتوفى ٨٩٢ هـ - ١٥١٧ م  
جواهر البخاري شرح القسطلاني . مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٥٣ هـ -

النووي : أبوزكريا يحيى بن شرف النووي - المتوفى سنة ٦٧٦ هـ - ١٢٧٧ م .

صحيح مسلم بشرح النووي . دار الشعب بالقاهرة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

النسائي : أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب المتوفى سنة ٣٠٣ هـ

سنن النسائي بشرح المحافظ جلال الدين السيوطي . المطبعة المصرية  
بالأزهر بالقاهرة .

مالك : مالك بن أنس - المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م

الموطأ . دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٠ م

مسلم : مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري - المتوفى ٢٦١ هـ - ٨٧٤ م

صحيح مسلم . دار الشعب بالقاهرة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

محمد فؤاد عبد الباقي : مفتاح كنوز السنة . لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية .

القاهرة ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م

٣ - التوحيد

ابن حزم : أبو محمد علي بن حزم بن غالب بن صالح الظاهري الأندلسي - المتوفى

سنة ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م

الفصل في الملل والأهواء والنحل . المطبعة الادبية بالقاهرة

١٣١٧ هـ - ١٨٩٩ م

الشهرستاني: الشهرستاني الأشعري المتوفى سنة ٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م

الملل والنحل - طبع القاهرة ١٢٨٨ هـ - ١٨٧١ م

٤ - أصول الفقه

ابن حزم الظاهري: أبو محمد علي بن حزم - المتوفى سنة ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م  
الإحكام في أصول الأحكام . مطبعة السعادة . القاهرة . الطبعة الاولى.

١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م

الآمدى: الإمام سيف الدين بن الحسن بن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الأصول

المشهور بالآمدى - المتوفى سنة ٦٣١ هـ - ١٢٣٣ م

الإحكام في أصول الأحكام . مطبعة المعارف . القاهرة ١٢٣٢ هـ - ١٩١٤ م

التفتازانى: العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى - المتوفى

سنة ٧٩٣ هـ - ١٣٩٠ م

التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح . طبع الآستانة

١٣٠٤ هـ - ١٨٨٦ م

الشاطبي: أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي -

المتوفى سنة ٧٩٠ هـ - ١٥٨٢ م

الموافقات في أصول الشريعة - تعليق الشيخ عبد الله دراز - المطبعة

التجارية بالقاهرة .

الاختصاص - طبعة المنار . القاهرة ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م

الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي - المتوفى سنة ٢٠٣ هـ - ٨١٩ م

الرسالة . طبع مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٦٩ م

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني - المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ - ١٨٣٩ م

— ٦٨٩ —

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول مطبعة السعادة بالقاهرة  
الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ

الغزالي : حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن الغزالي العلوي الشافعي - المتوفى  
٥٥٠ هـ - ١٠١١ م

المستصفي من علم الأصول ، طبع بولاق ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م

٥ - الفقه الحنفي

ابن عابدين : محمد أمين المعروف بابن عابدين - المتوفى ١٢٥٢ هـ - ١٨٣٦ م  
رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - المطبعة اليمنية  
بالقاهرة ١٣٢٧ هـ .

ابن نجيم المصري : المتوفى ٧٩٠ هـ - ١٣٨٨ م .  
الاشباه والنظائر - طبع بولاق ١٢٩٨ هـ والمطبعة الحسينية بالقاهرة  
١٣٢٢ هـ .

أبو يوسف : القاضى أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب أبي حنيفة - المتوفى  
١٨٢ هـ - ٧٩٨ م - الخراج - المطبعة السلفية بالقاهرة الطبعة  
الثالثة ١٣٨٢ هـ .

البارقي : الإمام أكل الدين محمد بن محمود البارقي - المتوفى ٧٨٦ هـ .  
شرح العناية على الهداية - مطبوع على هامش الهداية .

الحصفي : المتوفى ١٠٨٨ هـ

الدر المختار شرح تنوير الأبصار - مطبوع على هامش رد المختار .

الزيلعي : الإمام غفر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي - المتوفى ٧٤٣ هـ - ١٣٤٢ م  
تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للنسفي - طبع بولاق ١١١٣ هـ ،

١٥٠١٤

( ٤٤ - الحريات )



- ٦٩٠ -

المرخسى : شمس الأئمة أبو بكر محمد المرخسى -- المتوفى ٤٩٠ هـ - ١٠٩٦ م

-- المبسوط مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٤ هـ

-- شرح السير الكبير طبع حيدر آباد ١٣٣٥ هـ والسير الكبير للإمام

محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة المتوفى ١٨٩ هـ .

المير غيناني : شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر -- المتوفى ٥٧٣ هـ --

١١٧٧ م الهداية شرح البداية مطبعة الحلبي بالقاهرة ١٣٥٥ هـ .

الكاساني : الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي -- المتوفى

٥٨٧ هـ -- ١١٩١

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع -- المطبعة الجالية بالقاهرة ١٣٢٨ هـ

الكامل بن الهمام : كمال الدين محمد المشهور بابن الهمام -- المتوفى ٨٦١ هـ -- ١٤٥٦ م

فتح القدير : طبع بولاق ١٣١٦ هـ والمطبعة العينية ١٣١٩ هـ ، ١٣٣٩ هـ .

الغيني : بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني -- المتوفى ٨٥٥ هـ -- ١٤٥١ م

رمر الحقائق هلى شرح كنز الدقائق المطبعة العينية بالقاهرة

١٣٢٠ هـ .

شيخ زادة : الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان المدور بشيخ زادة

والمعروف بدادود أفندى .

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر -- دار الطباعة العامرة بالقاهرة

١٣١٦ هـ .

## ٦ - الفقه المالكي

ابن رشد الحفيد : أبو الوليد محمد القرطبي الاندلسي المالكي -- المتوفى ٥٩٥ هـ

-- ١١٩٨ م .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد -- المطبعة الجالية بالقاهرة ١٣٢٩ هـ .

— ٦٩١ —

ابن فرحون المصرى : الإمام ابرفرحون المالكي -- المتوفى ٧٩٩ هـ - ١٣٩٦ م .  
تبصرة المحاكم فى أصول الافضلية ومناهج الاحكام المطبعة البية  
بالقاهرة ١٣٠٢ هـ .

الخطاب : الخطاب المغربى الاصل - المتوفى ٩٥٤ هـ - ١٥٤٧ م .  
مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل - مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٩ هـ  
الخرشى : أبو عبد الله محمد الخرشى -- المتوفى ١١٠١ هـ - ١٦٨٩ م .  
شرح الخرشى على المختصر الجليل للإمام أبى الضياء سيدى خليل --  
مطبعة بولاق بالقاهرة -- الطبعة الثانية ١٣١٧ هـ .

الدردير : أبو البركات الدردير المالكي الأزهرى -- المتوفى ١٢٠١ هـ --  
١٧٨٦ م .  
شرح الدردير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك طبع بولاق  
١٢٨١ هـ

الدسوقي : محمد الدسوقي المالكي -- المتوفى ١٢٣٠ هـ - ١٨١٤ م .  
حاشية الدسوقي -- المطبعة الأزهرية بالقاهرة ١٣٠١ هـ .  
الزرقانى : الإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقانى .  
شرح الزرقانى على موطأ الإمام مالك -- مطبعة الحلبي بالقاهرة  
١٩٣٦ م .

الصاوى : الشيخ أحمد الصاوى .  
بلغت السالك لأقرب المسالك لمذهب الإمام مالك - على الشرح الصغير  
للدردير - مطبعة الحلبي بمصر ، ١٣٤٠ هـ .

القراقى : شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشير  
بالقراقى - المتوفى ٦٨٤ هـ - ١٢٨٥ م .  
الفروق - ونهايته تهذيب الفروق والقواعد السلفية فى الامرار  
الفقهية - طبع دار لحياء المكتب العربية بالقاهرة ١٢٤٦ هـ

- ٩٩٢ -

سحنون : الإمام سحنون بن سعيد التنوخي - المتوفى ٢٤٠ هـ - ٨٥٤ م  
المدرسة الكبرى وهي رواية سحنون لفقه الإمام مالك .

عليش : الشيخ محمد هليش .  
منح الجليل وهو شرح على مختصر الإمام سيدي خليل .

٧ - فقه الشافعي

الانصارى : شيخ الإسلام زكريا بن محمد الانصارى الشافعي - المتوفى ٩٦٢ هـ -  
١٥٥٤ م

اسنى الطالب في شرح روض الطالب - المطبعة اليمنية بالقاهرة  
١٣١٣ هـ .

البيهقي : سليمان بن عمر بن محمد البيهقي الشافعي - المتوفى ١٢٢١ هـ - ١٨٠٦ م  
حاشية البيهقي على المنهج الممعة التجريد لنفع المبيد - مصطفى  
الحلي بالقاهرة ١٣٦٩ هـ .

الخطيب : الشيخ محمد بن أحمد الشرييني الخطيب - المتوفى ٩٧٧ هـ - ١٥٦٩ م  
- معنى المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج وهو مطبوع على متن  
المنهاج للنووي

- الإقناع في حل ألفاظ أبي شعاع - مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٩ هـ .  
الرافعي : ابن القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم المشهور بالرافعي  
- المتوفى ٦٢٣ هـ

فتح العزيز شرح الوجيز - مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٥٧٢٦  
فقه شافعي .

الرملي : شمس الدين بن شهاب الدين أحمد الرملي - المتوفى ١٠٠٤ هـ - ١٥٩٥ م  
نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وهو شرح على المنهاج للنووي - طبع  
بولاقي ١٢٩٢ هـ .

السيوطي : الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي  
- المتوفى ٩١١ هـ - ١٥٠٥ م

- ٦٩٣ -

الاشباه والنظائر - مصر ١٣٥٩ هـ .

الشافعى : هو الإمام محمد بن إدريس الشافعى - المتوفى ٢٠٤ هـ - ٨١٩ م

الام . طبع دار الشعب بالقاهرة ١٩٦٩ م .

الشذشورى: الشيخ عبد الله بن الشيخ بهاء الدين محمد الشذشورى القرضى الشافعى  
فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب - المطبعة البهية بمصر

١٣٠١ هـ .

الشيرازى : أبو اسحاق ابراهيم الشيرازى الفيروز ابادى - المتوفى ٥٤٧٦ هـ - ١٠٨٣ م

المهذب - مصطفى الحلبي . القاهرة ١٣٤٣ هـ .

الغزالي : الإمام أبو حامد الغزالي - المتوفى ٥٥٥ هـ - ١١١١ م

- الوجيز فى فقه الإمام الشافعى - مطبعة مصطفى محمد بمصر

١٣١٨ هـ

- فضائح الباطنية - تحقيق عبد الرحمن بدوى - الدار القومية

للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ م

- الاقتصاد فى الاعتقاد - طبعة عيسى الحلبي - القاهرة -

الطبعة الاولى

- احياء علوم الدين ( طبعة الشعب ) سنة ١٩٦٩ م

- التبر المسبوك فى نصح الملوك - مكتبة الجندي بالقاهرة .

الماوردي : أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي الماوردي

- المتوفى ٤٥٠ هـ - ١٠٥٨ م

الاحكام السلطانية والولايات الدينية - مصطفى الحلبي بالقاهرة

١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م

الزنى : الامام ابراهيم بن اسماعيل بن يحيى الزنى - المتوفى ٢٦٤ هـ -

٨٧٧ م .

مختصر الزنى وهو مطبوع على هامش كتاب الام الشافعى

للقناش : الإمام أبو أمامة محمد بن علي بن القناش

— ٦٩٤ —

كتاب المذمة فى استعمال أهل الذمة - مصور مخطوط فى دار الكتب

المصرية تحت رقم ١٦٩٣ فقه شافعى .

النوى : أبو زكريا يحيى بن شرف النوى .

متن المنهاج - مطبعة مصطفى محمد بمصر .

٨ - الفقه الحنبلى

ابن القيم : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزهرى الدمشقى المعروف

بإبن قيم الجوزية المتوفى سنة ٨٧٥١ - ١٣٥٠ م .

إعلام الموقعين عن رب العالمين - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة

١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

ابن قدامة : موفق الدين بن قدامة المقدسى الحنبلى - المتوفى سنة ٥٦٣٠ - ١٢٣٢ م

المقى - مطبعة المنار بالقاهرة ١٣٤٨ هـ .

أبو يعلى : القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلى - المتوفى ٤٥٨ هـ - ١٠٦٥ م .

الاحكام السلطانية - مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ .

البهوتى : الشيخ منصور بن يونس البهوتى الحنبلى - المتوفى سنة ١٠٥١ هـ - ١٦٤١ م

— كشف القناع عن متن الإفتاح - المطبعة الشرفية بالقاهرة

١٣١٩ هـ .

— شرح منتهى الإرادات وهو مطبوع على هامش كشف القناع .

المقدسى : العلامة أبو النجار شرف الدين الحجاوى المقدسى الحنبلى - المتوفى

سنة ٩٦٨ هـ - ١٥٦٠ م .

الإفتاح لطالب الانتفاع - المطبعة المصرية بالقاهرة ١٣٥١ هـ .

## ٩ مذاهب أخرى وفقه عام

ابن الإخوة: محمد بن محمد القرشي المتوفى ٧٢٩ هـ - ١٣٢٩ م .  
معالم القربة فى أحكام الحسبة .

ابن تيمية : شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد الحرانى المعروف بابن تيمية - المتوفى ٧٢٨ هـ - ١٣٢٧ م .

- فتاوى ابن تيمية - مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة ١٣٢٦ هـ .

- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية - المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٧ هـ .

- الحسبة فى الإسلام - مطبعة الخانجي بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

- المظالم المشتركة - مطبعة الخانجي بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

ابن حزم : الإمام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م .  
المحلى - طبع لإدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .

ابن القيم : العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ - ١٢٥٠ .

- الطرق الحسكية فى السياسة الشرعية - مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢ هـ .

- إغاثة اللفان من مصائد الشيطان - مطبعة الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ .

ابن مفتاح : الإمام عبد الله بن أبي القاسم الشهير بابن مفتاح  
شرح الأزهار المنتزع من الفيت المدرار المفتاح لكرائم الأزهار فى  
فقه الأئمة الأطهار . والمتن للإمام المهدي .

أبو هيب : أبو هيب القاسم بن سلام المتوفى ٥٢٤ هـ - ٨٢٨ م  
الأموال - مكتبة السكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٩ م

أطفيش : الشيخ محمد بن يوسف أطفيش

شرح النيل وشفاء الليل . المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٣ هـ  
والمتن للإمام ضياء الدين الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم التميمي الحفهي  
المتوفى ١٢٢٣ هـ .

الجوي : الإمام عبد الله بن يوسف الجويني  
كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - مطبعة السعادة  
بمصر سنة ١٩٥٠ م

الحلى : الشيخ جعفر بن الحسن الحلى - المتوفى ٥٧٧١ هـ - ١٣٦٩ م  
المختصر النافع في فقه الإمامية - مطبعة وزارة المعارف بالقاهرة ١٣٧٨ هـ  
السقطي : أبو عبد الله محمد بن أحمد السقطي المالقي المتوفى في أوائل القرن الثاني  
عشر الميلادي  
في آداب الحسبة . باريس ١٩٣١ م

الشيذري : عبد الرحمن بن نصر الشيذري المتوفى ٥٨٩ هـ - ١١٩٣ م  
نهاية الرتبة في طلب الحسنة - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٤٦ م  
الصنعاني : القاضي شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين السياغي الحيني البيني  
الصنعاني المتوفى ١٢٢١ هـ - ١٨٠٦ م  
الروض النضير شرح بمجموعة الفقه الكبير - مطبعة السعادة بمصر  
١٣٤٧ هـ .

الطبري : الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - المتوفى ٣١٠ هـ - ٩٢٣ م  
اختلاف الفقهاء - طبعة ليدن ١٩٣٣ م  
الطوسي : الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - المتوفى ٤٦٠ هـ - ١٠٦٧ م  
الخلاف - مطبعة الحكومة بإيران

القاسي : عبد القادر بن علي بن يوسف  
الإمامة العظمى - طبع حجر

— ٦٩٧ —

المهدي : الامام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى - المتوفى ٨٤٠ هـ -

٠ م ١٤٣٦

البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار - مطبعة ال. مادة ومطبعة

السنة المحمدية بمصر ١٩٤٧ - ١٩٤٩ م.

بدر الدين : الشيخ بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي - المتوفى ٧٧٧ هـ

٠ م ١٣٧٥

مختصر الفتاوى لابن تيمية - مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٦٨ هـ .

كاشف الغطاء : الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء :

سفينة النجاة - مطبعة الحيدرية بالنجف - العراق ١٣٣٨ هـ .

يحيى بن آدم : الامام يحيى بن آدم القرشي المتوفى ٢٠٣ هـ - ٨١٨ م .

الخراج - المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٧ هـ .

١٠ - تاريخ وسيرة

ابن الاثير : علي بن أحمد بن أبي الكرم - المتوفى ٦٣٠ هـ - ١٢٣٨ م .

— الكامل في التاريخ - بولاق ١٢٧٤ هـ .

— أسد الغابة في معرفة الصحابة - دار الشعب بالقاهرة سنة

٠ م ١٩٧٢

ابن أبي أصيبعة : موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم الخورجي

عيون الانباء في طبقات الأطباء - القاهرة ١٣٠٠ هـ .

ابن بسام : أبو الحسن علي الشافري - المتوفى ٥٤٢ هـ - ١١٤٧ م

الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - القاهرة ١٩٤٥ م

ابن طباطبا : محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطلق المتوفى ٧٠٩ هـ -

٠ م ١٣٠٩

الفخرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية - القاهرة ١٩٢٧ م .

ابن القوطي : عبد الرازق أحمد الصابوني - المتوفى ٧٢٣ هـ - ١٣٢٣ م .

الحوادث الجامعة .



- ٦٩٨ -

ابن القيم : زاد المعاد في هدى خير العباد مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة .

ابن النديم : محمد بن اسحاق - المتوفى ٣٨٣ هـ - ٩٩٣ م

كتاب الفهرست - القاهرة ١٢٤٨ هـ

ابن الجوزي: سيرة عمر بن الخطاب - الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .

ابن حجر الصقلاني : الإصابة في تمييز الصحابة - مكتبة السكليات الازهرية -

القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي - المتوفى ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م

المقدمة - مكتبة شقرون - القاهرة .

ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي - المتوفى ٥٩١ هـ - ١١٩٤ م

بداية المجتهد ونهاية المقتصد - القاهرة - مكتبة السكليات الازهرية -

١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

ابن سعد : محمد بن سعد بن منيع الزهري - المتوفى ٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م

الطبقات الكبرى - بيروت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م

ابن عبد البر : أبو عمر يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر

الاستيعاب في معرفة الاصحاب . مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ م

ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة - المتوفى ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م

الإمامة والسياسة - مطبعة النيل بالقاهرة ١٩٠٤ م

ابن كثير : البداية والنهاية في التاريخ - مطبعة السعادة - القاهرة ١٣٥١ هـ -

١٩٢٢ م

ابن هشام : أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري - المتوفى ٢١٣ هـ - ٨٢٨ م

السيرة النبوية - الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م

ابن هدرية : المتوفى ٣٤٩ هـ - ٩٤٠ م .

العقد الفريد للملك السعيد - القاهرة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م .

- أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ... دار العروبة بالقاهرة  
١٣٨٤ هـ .
- أبو بكر العربي : العواصم من القواصم — تحقيق محب الدين الخطيب - المطبعة  
السلفية بالقاهرة ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م .
- الاشعري : الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل المتوفى ٣٢٤ هـ - ٩٣٦ م  
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - اسطنبول ١٩٢٩ م .
- الأصفهاني : أبو الفرج - المتوفى ٣٥٦ هـ - ٩٦٧ م .
- الأخاني - القاهرة ١٩٣٦ م .
- البغدادى : أبو منصور عبد القادر بن طاهر - المتوفى ٤٢٩ هـ - ١٠٣٧ م .
- الفرق بين الفرق - القاهرة ١٣٣٨ هـ - ١٩١٠ م .
- البلاذرى : أحمد بن يحيى بن جابر البلاذرى البغدادى - المتوفى ٢٧٩ هـ - ٨٩٢ م  
فتوح البلدان - تحقيق رضوان محمد رضوان - المكتبة التجارية بالقاهرة  
١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .
- المجافظ : أبو عثمان عمرو بن بحر - المتوفى ٢٥٥ هـ - ٨٦٨ م .
- البيان والتبيين - القاهرة ١٩٢٨ م
- ألبصرة بالتجارة - الطبعة الثانية القاهرة ١٩٣٥ م .
- المجيشيازي : أبو هبة الله محمد بن عبدوسى - المتوفى ٣٣١ هـ - ٩٤٣ م .
- كتاب الوزراء والكتاب - القاهرة ١٩٣٨ م ،
- الخوارزمى : أبو بكر محمد بن العباس - المتوفى ٣٧٣ هـ - ٩٩٣ هـ .
- رسائل الخوارزمى - القسطنطينية ١٢٩٧ هـ .
- السيوطى : تاريخ الخلفاء - طبع القاهرة ١٣٥١ هـ .
- حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة - القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- الطبرى : أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى - المتوفى ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م .
- تاريخ الامم والملوك - المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٥٨ هـ -
- ١٩٣٩ م .

- ٧٠٠ -

- الفاربي : أبو نصر - آراء أهل المدينة الفاضلة - بيروت .  
 القفطى : جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الوهاب - المتوفى ٥٦٤٦هـ -  
 ١٢٤٨ م .  
 إخبار العلماء بأخبار الحكماء .  
 القزوينى : أبو عبد الله زكريا - المتوفى ٦٨٢ هـ - ١٢٨٣ م .  
 هجائب المخلوقات .  
 القلقشندى : أبو العباس أحمد - المتوفى ٨٢١ هـ - ١٤١٨ م .  
 صبح الأعشى فى صناعة الإنشا - القاهرة ١٩١٧ م .  
 مآثر الإنافة فى معالم الخلافة ووزارة الثقافة والإرشاد بالسكوت ١٩٦٤ م  
 الماوردى : أدب الدنيا والدين - المطبعة الأميرية بالقاهرة .  
 المسعودى : أبو الحسن هلى - المتوفى ٣٤٦ هـ - ٩٥٥ م .  
 مروج الذهب ومعادن الجوهر - القاهرة ١٣٤٦ هـ .  
 المقرئ : شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ النلسانى - المتوفى ١٠٤١ هـ - ١٦٣٣ م .  
 نفح الطيب من عصر الأندلس الرطيب - بولاق ١٢٩٧ هـ .  
 المقرئى : تقي الدين أحمد بن هلى المتوفى ٨٤٥ هـ - ١٤٤١ م .  
 إمتاع الأسماع - تحقيق محمود شاكر - لجنة التأليف والترجمة والنشر -  
 القاهرة ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .  
 الكندى : أبو عمر محمد بن يوسف - المتوفى ٣٥٠ هـ - ٩٦١ م .  
 كتاب الولاة وكتاب القضاة .  
 بدر الدين بن جماعة : تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام .  
 وكيع : الإمام وكيع محمد بن خلف بن حيان - المتوفى ٣٠٦ هـ - ٩١٨ م .  
 أخبار القضاة - مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٦٦ هـ .  
 ياقوت : شهاب الدين أبو عبد الله الحوى الرومى - المتوفى ٦٣١ هـ - ١٢٣٩ م  
 معجم البلدان - القاهرة ١٣٢٣ هـ .

## ثانياً - المراجع الحديثة

### ١ - الفقه والأصول والتاريخ والاجتماع

د. ابراهيم اللبان : القرآن وتجهيد المجتمع . من بحوث المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٦٨ م

ابراهيم حداد : الحرية عند العرب . بيروت ١٩٦٢ م

د. ابراهيم دسوقي الشهاوى : الحسبة في الإسلام . مكتبة دار المروية . القاهرة ١٩٦٢ م

أبو الأهل المودودى : نظرية الإسلام السياسية . ترجمة جليل حسن الاصلاحى - المرأة ومناصب الدولة في الإسلام . ترجمة محمد كاظم سباق

- منهاج الحياة في الإسلام . دار الفكر بيروت

- مسألة ملكية الارض في الإسلام . مكتبة الشباب المسلم بدمشق

سنة ١٩٥٧ م

أبو الوفا المراهى : من قضايا العمل والمال في الإسلام . سلسلة البحوث الإسلامية

١٩٧٠ م

أحمد ابراهيم : أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية وبيان مالها وما عليها من حقوق وواجبات : مجلة القانون والاقتصاد . السنة السادسة . العدد الثاني

فبراير ١٩٣٦ م

أحمد أمين : ضحى الإسلام . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٢ م

أحمد حسين : من قضايا الرأى في الإسلام . دار الكاتب العربى . القاهرة

د . أحمد عبد المنعم البهى : دراسات في الإسلام . مقال بمجلة العلوم السياسية .

أبريل ١٩٦٥ م

أحمد فهمى أبو سنة : العرف والعادة في رأى الفقهاء . القاهرة ١٩٤٩ م

د . أحمد كمال أبو المجد : منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة . من مطبوعات

الاتحاد الاشتراكي العربى

— ٧٠٢ —

- أحمد هريدى : نظام الحكم فى الإسلام . محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم  
الشريعة بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٨ م
- د . اسحق موسى الحسينى : نظام المحاسبة فى الإسلام . من بحوث المؤتمر الاول  
لمجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٣٨٣ هـ
- البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع . مكتبة دار العروبة
- توفيق على وهبة : حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالمية . سلسلة كتب إسلامية  
رقم ١١٧ . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فبراير ١٩٧١ م
- د . حسن ابراهيم حسن : النظم الإسلامية . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .  
- تاريخ الإسلام السياسى والاجتماعى والاقتصادى . مكتبة النهضة  
المصرية . القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٧٣ م
- خالد محمد خالد : هجر بن عبد العزيز . مكتبة الانجلو . القاهرة ١٩٦٩ م  
- وداعاً عثمان . مكتبة الانجلو . القاهرة ١٩٦٧ م
- د . زكريا البرى : دور المرأة فى المجتمع . من بحوث مؤتمر للفقهاء الإسلامى الثالث .  
القاهرة
- زكى الدين شعبان : أصول الفقه مطبعة دار التأليف . القاهرة
- د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق بيروت ١٩٧١ م
- شفيع غربال : الاسلام الصراط المستقيم بالاشتراك مع آخرين . دار مكتبة  
الحياة ببيروت وشركة النشر ببيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين  
للطباعة والنشر . بغداد ١٩٦٣ م
- د . صبحى محمسانى : فلسفة التشريع فى الإسلام . دار العلم للدلايين . بيروت  
سنة ١٩٦١ م
- د . طه حسين : الفتنة الكبرى ( هتمان ) . دار المعارف القاهرة
- عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام . دار المعارف بالقاهرة
- الفلسفة القرآنية . دار الهلال . القاهرة ١٩٦٢ م
- عبقرية محمد . من سلسلة كتاب الهلال يونيو ١٩٥٢

- ٧٠٣ -

- عبقرية عمر . من سلسلة كتاب الهلال عدد ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ م

- حقائق الإسلام وأبائنا خصومه . دار القلم . القاهرة ١٩٦٦ م

عبد الجليل عيسى : اجتهد الرسول . دار البيان بالسكوت سنة ١٩٦٩ م

د. عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقه الإسلامى . دار التأليف . القاهرة

١٩٥٣ م

عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية . سلسلة كتب الهلال . العدد

١٨ سبتمبر ١٩٥٢ م

عبد العزيز خير الدين : السيرة العطرة . دار الفكر العربى ١٩٦٩ م

د. عبد العزيز عامر : التعزير فى الشريعة الإسلامية . دار الكتاب العربى .

القاهرة سنة ١٩٥٥ م

د. عبد العزيز كامل : الإسلام والتفرقة العنصرية . من مطبوعات اليونسكو .

دار المعارف بالقاهرة

عبد القادر عودة : التشريع الجنائى الاسلامى مقارناً بالقانون الوضعى . مطبعة

نشر الثقافة بالاسكندرية

عبد الكريم الخطيب : الخلافة والامامة . دار الكتاب العربى . القاهرة .

الطبعة الاولى

د. عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام . بغداد

١٩٦٣ م

عبد الله المشد : وظيفة المساجد فى المجتمع المعاصر . من بحوث المؤتمر السادس

لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠ م

عبد الله فروشه : رهاية الاسلام للقيم والمعانى الانسانية فى الدولة الاسلامية .

من بحوث المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية . القاهرة -

١٩٧١ م

عبد الله كنون : موقف الاسلام من الرق فى العصر الحاضر . من بحوث المؤتمر

الثانى لمجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٩٦٥ م

- الملكية الفردية في الإسلام من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤
- عبد المتعال الصعيدي ، الحرية الدينية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة
- حرية الفكر في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة
- عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام ، مقال بمجلة القانون والاقتصاد ، القاهرة ، السنة السابعة والثلاثين
- السياسة الشرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ
- علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ، القاهرة ١٩٤٩ م
- مصادر التشريع الإسلامى مرنة تساهل مصالح الناس وتطورها ، مقال بمجلة القانون والاقتصاد ، القاهرة ، مايو سنة ١٩٤٥ م
- هشام عبد الوهاب البرزنجي : السلطة التقديرية للإدارة ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٧٠ م
- هطية صقر : الإسلام والتحرر من الجوع - دراسات في الإسلام - الكتاب الحادى والخمسون ١٩٦٥ م
- هلى الخفيف : الحسبة في الاسلام - من بحوث أسبوع الفقه الاول ( أسبوع ابن تيمية ) دمشق ١٣٨٠ هـ
- الملكية وحدودها في الإسلام - من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٦٤ م
- الملكية في الشريعة الإسلامية ، من مطبوعات معهد الدراسات العربية ، القاهرة سنة ١٩٦٩ م
- هلى حسن فهمى : الحسبة في الاسلام . من بحوث أسبوع الفقه الاول بدمشق ( أسبوع ابن تيمية ) دمشق ١٣٨٠ هـ
- د . على صادق أبو هيف : الدية في الشريعة الإسلامية سنة ١٩٣٢ م
- هلى عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة سنة ١٩٣٤ م

هلى عبد الرسول : المبادئ الاقتصادية فى الإسلام ، دار الفكر العربى ١٩٦٨ .  
 عل عبد الواحد وائى : حقوق الإنسان فى الإسلام . دار النيل للطباعة ( سلسلة  
 دراسات إسلامية ) القاهرة .

- التكميل الاقتصادي فى الإسلام . من : مؤتم الساس لمجمع  
 البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٢

عمر الفاروق عبد الحليم : لهات من نظام القضاء فى الإسلام . مجلة الأزهر . هدد  
 ذى العقدة ١٣٩١ هـ .

عمر عبد الله : سلم الوصول إلى علم الأصول دار المعارف . القاهرة ١٩٥٦  
 فتحي عثمان : دولة الفكرة . مكتبة وهبة . القاهرة .

- من تراث الفكر الإسلامى . الدار الكويتية ١٩٦٩

د . فؤاد النادى : رئيس الدولة فى الشريعة الإسلامية مع مقارنته بالنظم المعاصرة  
 رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الشريعة والقانون . القاهرة ١٩٧٢ م .  
 محمد إبراهيم صالح : السياسة الحربية فى الإسلام . رسالة دكتوراة مقدمة  
 لكلية الشريعة .

محمد أبو زهرة : أبو حنيفة . دار الفكر العربى ١٩٣٩

- تنظيم الإسلام للمجتمع . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٦٥

- الملكية ونظرية العقد . دار الفكر العربى ١٩٣٩

- فى المجتمع الإسلامى . دار الفكر العربى .

- العقوبة والجريمة فى الفقه الإسلامى . دار الفكر العربى .

- ولاية المظالم . من بحوث المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب

والعلوم الاجتماعية سنة ١٩٦٠

( ٤٥ - الحريات )



— ٧٠٩ —

- محمد أحمد فرج السهوري : الوصية . مذكرة لدبلوم الدراسات العليا في الشريعة الإسلامية جامعة القاهرة سنة ١٩٧٣
- محمد أسد : منهاج الحكم في الإسلام . ترجمة منصور ماضي . دار العلم للملايين . بيروت سنة ١٩٥٧
- محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٨
- د. محمد البهي : الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر . دار الفكر بيروت ١٩٦٨
- الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٥
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٥٧
- حقوق الانسان في القرآن . من بحوث المؤتمر السادس لجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٣
- محمد الحضري : تاريخ التشريع الاسلامي . المكتبة التجارية . القاهرة ١٩٦٥
- تاريخ الأمم الاسلامية . المكتبة التجارية . بالقاهرة ١٣٧٠ هـ
- محمد الفزالي : الاسلام والاوضاع الاقتصادية . مطبعة دار الكتاب العربي . القاهرة ١٩٥٠
- محمد المبارك : الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية . دار الفكر بيروت ١٩٦٧
- محمد بنحيت المظلي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم . القاهرة . المطبعة السلفية ١٣٤٤ هـ
- د. محمد حسين هيكل : حياة محمد . مكتبة النهضة . القاهرة ١٩٦٥
- د. محمد خلف الله أحمد : حقوق الانسان في الاسلام . من بحوث المؤتمر السادس لجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٩٧٠
- حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق من بحوث المؤتمر الرابع لجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٩٦٨

- محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى . المكتبة السلفية بالقاهرة ١٣٤١ هـ
- د. محمد زكريا البرديسي : الاحكام الاسلامية في الاحوال الشخصية . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٨ م
- الميراث والوصية .
- أصول الفقه . مكتبة النهضة العربية ١٩٦٩
- الاكراه بين الشريعة والقانون . مقال بمجلة القانون والاقتصاد . السنة ٣٠ عدد يونيو ١٩٦٠
- حقوق المرأة في الشريعة الاسلامية . مقال بمجلة العلوم السياسية فبراير سنة ١٩٦٤
- د. محمد سعاد جلال : حول إخراج المسلم من عقيدة الاسلام . مجلة الكاتب . عدد سبتمبر ١٩٦٥
- د. محمد سلام مذكور : القضاء في الاسلام . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٤
- تاريخ التشريع الاسلامي . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩
- د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية . القاهرة ١٩٦٧
- د. محمد عبد الرحيم سلطان : الحسبة في الاسلام . رسالة دكتوراه من كلية الشريعة سنة ١٩٣٦ ( غير مطبوعة ) .
- محمد هبده : رسالة للتوحيد . دار المعارف . القاهرة .
- الاسلام والنصرانية . القاهرة .
- د. محمد هزه دروة : المرأة في القرآن والسنة .
- محمد علي السائيس : نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية يناير ١٩٧٠ م
- ملكية الافراد للأرض ومنافعها في الاسلام . من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية ١٩٦٤ .
- د. محمد غلاب : من كنوز الاسلام .
- د. محمد مصطفى شلبي : تحليل الاحكام . جامعة الأزهر ١٩٤٥
- محاضرات في الوقف والوصية .

محمد نور الحسن الاجتهاد . من بحوث المؤتمر الاول لمجمع البحوث  
الإسلامية سنة ١٩٦٤

د. محمد يوسف موسى : الإسلام وحاجة الإسلام إليه . الشركة العربية للطباعة  
والنشر . القاهرة ١٩٦١

ـ نظام الحكم في الإسلام . القاهرة ١٩٦٠ .

محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة . دار القلم . القاهرة ١٩٦٦

ـ من توجهيات الإسلام . دار القلم القاهرة ١٩٦٦

د. مختار القاضي : الرأي في الفقه الإسلامى ١٩٥٨

د. مصطفى زيد : المصلحة في التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى دار الفكر  
العربى القاهرة ١٩٥٤

منصور رجب : شرع الإسلام المتق ولم يشرع الرق . مجلة مجمع البحوث الإسلامية  
الموسم الثقافى الثالث .

تديم الجسر : فلسفة الحرية في الإسلام . من بحوث المؤتمر الاول لمجمع البحوث  
الإسلامية سنة ١٩٦٤ .

د. وهبة الزحيلي : آثار الحرب في الفقه الإسلامى . دمشق سنة ١٩٦٥

## ٢ - قانون واقتصاد

أحمد ثابت هويضة : الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة . مجلة مجلس الدولة  
مجلد سنة ١٩٦٠ .

د. أحمد جامع : المذاهب الاشتراكية . دار المعارف ١٩٦٩ .

د. أحمد سويلم العمري : السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة مكتبة  
الأنجلو القاهرة .

بحوث في السياسة . مكتبة الأنجلو . القاهرة ١٩٥٣ .

٥ . أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة والإقليم  
المصرى . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ .

— ٧٠٩ —

- رقابة القضاء على أعمال الإدارة . دار النهضة العربية ١٩٦٣ .
- النظام الدستوري الأمريكي . مذكرات لطلبة الدراسات العليا بحقوق القاهرة ١٩٦٦ .
- منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة . من مطبوعات الاتحاد الاشتراكي العربي .

الأمم المتحدة : حقوق الإنسان في الأمم المتحدة سنة ١٩٥٨

د . السيد صبرى : النظم السياسية ١٩٥٦ — ١٩٥٧ .

- مبادئ القانون الدستوري ١٩٤٠

- سيد عبد الله على حسين : المقارنات التشريعية . مطبعة عيسى الحلبي ١٩٤٧ .
- بول لويس : الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاماً . ترجمة عبد الحميد الذواخلى الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .

د . توفيق الشاوي : مجموعة قانون الإجراءات الجنائية مع تعليقات مقارنة . دار النشر للجامعات . القاهرة .

د . ثروت بدوي : النظم السياسية . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ ، ١٩٧٠

- أصول الفكر السيامي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى .

القاهرة ١٩٦٧

- القانون الدستوري وتطور الأنظمة الدستورية في مصر . دار النهضة

العربية ١٩٧١

د . جلال يحيى : أصول ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ . الدار القومية للطباعة

والنشر ١٩٥٤

جون ستيوارت ميل : الحرية . من سلسلة ( اخترنالك ) رقم ( ٦٤ )

جون لوك : الحكومة المدنية بقلم جون لوك وصلتها بالعقد الاجتماعي لجان جاك

روسو ترجمة محمود شوقي الكيالي ، من سلسلة ( اخترنالك ) رقم ( ٨١ )

د . حاتم لبيب جبر : نظام المفوض البرلمانى فى أوروبا ، مجلة مصر المعاصرة

أكتوبر سنة ١٩٧١

- د . حسن صادق المرصفاوى : أصول الإجراءات الجنائية . مطبعة نهضة مصر  
بالقجالة ١٩٥٧
- د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل للقانون . دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٥٤  
- حق الملكية
- د . راشد البراوى : المذاهب الاشتراكية المعاصرة . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠  
د . رفعت المحجوب : الاقتصاد السياسى ١٩٥٦  
- لنظم الاقتصادية ١٩٥٨
- د . سعد عصفور : مقدمة القانون الدستورى . دار المعارف للطبع والنشر  
بالإسكندرية سنة ١٩٥٢
- د . سليمان الطماوى : مبادئ القانون الدستورى المصرى والاتحادى سنة ١٩٥٨  
- القانون الدستورى . بالاشتراك مع الدكتور عثمان خليل سنة ١٩٥٤  
- القضاء لإدارى ورقابته لأعمال الإدارة دار الفكر العربى سنة ١٩٦١  
- النظرية العامة للقرارات الإدارية . دار الفكر العربى سنة ١٩٦٦  
- الوجيز فى نظم الحكم والإدارة . دار الفكر العربى سنة ١٩٦٢  
- ثورة ٢٣ يوليو بين ثورات العالم . دار الفكر العربى سنة ١٩٦٥  
- التطور السياسى للمجتمع العربى . دار الفكر العربى سنة ١٩٦٦  
- مبادئ علم الإدارة العامة دار الفكر العربى سنة ١٩٦٣  
- السلطات الثلاث فى الدساتير العربية الحديثة معهد الدراسات  
العربية ١٩٦٧  
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة . دار الفكر  
العربى ١٩٦٩  
- الديمقراطية والدستور الجديد . هيئة الاستعلامات سنة ١٩٧١
- د . طيمية الجرف : الحريات العامة بين المذهبين الفردى والاشتراكى . سلسلة  
( فى الاقتصاد والسياسة ) رقم (٢) مكتبة نهضة مصر بالقجالة

- القانون العام دراسة مقارنة لنظم الحكم والإدارة ( مبدأ  
المشروعية ) ١٩٦٢
- النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري . مكتبة  
القاهرة الحديثة ١٩٦٤
- ثورة ٢٣ يوليو ومبادئ النظام السيامى فى الجمهورية العربية المتحدة  
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٤
- موجز القانون الدستوري . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩
- د . عبد الحميد حشيش . ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٨
- د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستوري . دار نشر الثقافة  
بالأسكندرية ١٩٥٢
- أزمة الأنظمة الديمقراطية . دار الطالب بالأسكندرية ١٩٥٤
- الأنظمة الساسية والمبادئ الدستورية العامة . الأسكندرية ١٩٥٧
- الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية . دار  
المعارف بمصر ١٩٥٨
- القانون الدستوري والأنظمة السياسية . دار المعارف ١٩٦٦
- مبادئ نظام الحكم فى الإسلام . دار المعارف ١٩٦٦
- أزمة الفكر الإسلامى فى العصر الحديث . المكتب المصرى الحديث  
للطباعة والنشر بالأسكندرية ١٩٧٠
- د . هبد الرزاق السهنورى : مصادر الحق فى الفقه الإسلامى مقارناً بالفقه الغربى .  
معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ - ١٩٦٨
- تطور الفقه الإسلامى . من بحوث الجامعة العربية
- د . هبد الفتاح ساير داير : القانون الدستوري ١٩٥٩
- د . هبد الفتاح حسن : القضاء الإدارى فى الإسلام . مجلة مجلس الدولة  
سنة ١٩٦٠

- د. هب الـهاب العـشماوى : الاتهام الفردى
- د. عثمان خايل : القانون الدستورى ١٩٥٥
- المبادئ الدستورية العامة والنظام الدستورى . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٦
- الاتجاهاات الدستورية الحديثة ( مذكرات ) ١٩٥٦
- الديمقراطية الاسلامية . من سلسلة الثقافة الاسلامية سنة ١٩٥٨
- مجلس الدولة ورقابة القضاء لاعمال الادارة الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٢
- د. هب الملك عودة : الادارة العامة والسياسة . مكتبة الانجلو سنة ١٩٦٢
- هدى هب الباى : شرح قانون الإجراءات الجنائية
- هلى منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام . المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٥ .
- د. عمر ممدوح : تاريخ القانون مطبعة البصير بالإسكندرية ١٩٥٤
- د. فتحى الدرينى : الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده ١٩٦٧
- د. فؤاد هب المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام ١٩٧٢
- د. لىلى تسكلا : الامبود سمان . مكتبة الانجلو ١٩٧١
- د. محمد حلى مراد : المذاهب والنظم الاقتصادية . مطبعة نهضة مصر ١٩٥١
- د. محمد شوقى الفنجرى : خصائص الاشتراكية الإسلامية . مجلة إدارة قضايا الحكومة يناير - مارس ١٩٦٨ .
- د. محمد صالح : أصول الاقتصاد
- د. محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى . عالم الكتب ١٩٦١
- سيادة القانون . عالم الكتب ١٩٦٧
- د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية دار الفكر العربى سنة ١٩٦٢ ، ١٩٦٨

- ٧١٣ -

- فلسفة الاسلام السياسية ونظام الحكم فيه . مجلة العلوم السياسية

يناير ١٩٦٣

د. محمود حافظ : موجز القانون الدستوري ١٩٥٦

- المرفق العام ( مذكرات ) ١٩٦٥

د. محمود حلمي : المبادئ الدستورية العامة . دار الفكر العربي ١٩٧٠

- نظام الحكم الاسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة . دار الفكر

العربي ١٩٧٠

د. محمود مصطفى : شرح قانون الاجراءات الجنائية . دار مطابع الشعب ١٩٦٢

د. مصطفى أبو زيد فهمي : الدستور المصري ١٩٥٥

- في الحرية والاشتراكية والوحدة ١٩٦٦

- القضاء الاداري ومجلس الدولة ١٩٦٠

د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية سنة ١٩٥٧

د. مصطفى السباعي : اشتراكية الاسلام من سلسلة إخترنالك العدد (١١٣)

سنة ١٩٦٠

د. مصطفى كامل : شرح القانون الدستوري سنة ١٩٥١

د. مصطفى كمال وصفي : المشروعية في الدول الاشتراكية . مجلة العلوم الادارية

العدد الثالث ١٩٦٠

- انعدام القزارات الادارية . مجلة مجلس الدولة السنة السابعة

- المشروعية في النظام الاسلامي مطبعة الامانة القاهرة ١٩٧٠

- الملكية في الاسلام . مطبعة الامانة القاهرة ١٩٧٣

الوظيفة الاجتماعية للحقوق في الاسلام . من بحوث المؤتمر السادس

لمجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٧٢

ميشيل ستيوارت : نظم الحكم الحديثة . من سلسلة الالف كتاب (٤٢٢)

ترجمة أحمد كامل ومراجعة الدكتور سليمان الطماوي



د نعيم عطية : إعلانات حقوق الإنسان والمواطن في التجربة الدستورية الفرنسية

مجلة قضايا الحكومة العدد الرابع السنة السادسة عشرة

- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الدساتير الحديثة . مجلة مصر

المعاصرة يوليو سنة ١٩٧١

ياقوت العشماوى : النظام الاقتصادى فى الإسلام . مجلة مجلس الدولة سنة ١٩٦٠

د . يحيى عويس : الاشتراكية من سلسلة ( لاخترننا لك ) العدد ( ٢١ ) دار

المعارف بمصر

### ٣- المراجع الأجنبية

- AL-Sanhoury, Le Califat Paris 1926.
- Bexelius, (A.) The swedish instute of justice ombudsman.
- Brian Chapman, The profession of gouvernement, the public service in Europe, London, Allen and Urwin 1959.
- Brunet les bibertcs publiques, Cours de doctorat, Université d'alexandrie, 1950
- Budin, Six livres de la république.
- Burdeau (G) Droit constitutionnel, 1947.
- Droit constitutionnel et institutions politiques, 1962, 1972.
- Libertés publiques. 1948, 1966.
- Traité de science politique, 1957, 1971.
- Carré de Malberg, theorie de l'Etat II partie 1920.
- Colliard (C.A.), Précis de droit public (les libertés publiques) 1950.
- De laubadaire, Traité elementaire de droit administratif, 1957
- Dicey, Introduction to the atudy, of the law of the constitution, 1961,
- Duguit, manuel de droit constitutionnel 2md edit.
  - Lecon de droit public ginéral, 1926.
  - Traité elementaire de droit constitutionnel, 1921.
- Duverger, (M) Droit constitutionnel et institutions politiques, 1960, 1958, 1971.
- Esmin, Droit Constitutionnel, 1921
- Friedman, (W) Legal theory, 3ed edit London 1935.
- Fitzgerald, Mohamedan Law.
- Garner, Opinion et institutions americaines, Paris 1921.
- Gholdizher, le dohme et la loi de l'Islam, 1930.
- Gibb, Mohammedanism, 1949.
- Guiroud, L'autorité execcutif, Paris 1938.

- Glen Morgan, Soviet administrative legality, 1962.
- Janet (P.) Histoire de la science politique, 5 ed.
- Jedryka et Mouskhely Le gouvernement de l'U. R. S S. 1961.
- Jennings, the law and the constitution 3 ep edit. 1953.
- Jése Sanctions des irregularités des actes juridiques, 1913.
- Kirkup (Thomas), A history of socialism, 1920.
- Lenine, L' Etat et la Revolution,
- Lowell, L'opinion publique et la gouvernement populaire.
- Marx, Contribution à la critique de l'economie politique et social, 1935.
- Critique de programme de Gotha (ouvrechosie) sociale, 1950.
- Merle Fainsoud, Comment l' U. R. S.S. est gouverné.
- Millot, La conception de l'Etat et de l'ordre legal dans l'Islam, Paris 1941..
- Mohamed Barakatulla, the Califate, London 1924
- Mohamed Mahmoud Rabi, the political theory of Ibn-Khaldun, Leiden, 1947.
- Montskio, the spirit of Law.
- Morange, Contribution à une théorie generale des libertés publiques 1940.
- Ogg and Ray-Introduction to american gouvernement, New-Yourk.
- Oliver Dupeyroux Libertés publiques, 1968,
- Perlo (V.) american Imperialism, 1951.
- Prelot (M.) Histolre des idées politiques, 1951.
- René David, le droit sovietique t.l. 1951.
- Le grands systèmes de droit contemporaine, 1966.
- Rosco Pound, the developement of constitutional guarantees, of liberty  
ترجمة لبيب شبيب
- Rousseau, Le contrat social.
- The roynl ministry of foreign affairs, the constitution of Sweden, Stockholm, 1953.

- Sabine, History of political theory, 1949.
- Schacht, Encyclopaedia of social sciences.
- Strothman, the Encyclopaedia of Islam.
- Thomas Arnold, the Caliphate oxford, 1934.
- Tixier, Comparison du recours pour excès de pouvoir français et des recours juridictionnel en droit anglais comme moyen de contrôler l'action administrative, 1963-1964.
- Touchard, l'histoire des idées politiques, 1959.
- Waline, Traité élémentaire de droit administratif.
- William, O. Douglas a living bill of rights 1965.  
The right of the people, 1958.
- Vedel, Traité élémentaire de droit constitutionnel, 1949.
- Démocratie politique, économique, sociale, 1947.



## فهرست

### صفحة

مقدمة ... .. ٧

### القسم الأول

الحریات العامة فی المذاهب والنظم المعاصرة ... .. ١١

### الباب الأول

الحریات العامة فی المذاهب المعاصرة ... .. ١٣

### الفصل الأول

فی الفكر التقليدى ... .. ١٤

المبحث الأول — المصادر الفكرية للمذهب الفردى ... .. ١٤

المطلب الأول — المسيحية ... .. ١٥

المطلب الثانى — مدرسة القانون الطبيعى ... .. ١٦

المطلب الثالث — نظرية الحقوق الطبيعية ... .. ١٦

المطلب الرابع — نظرية العقد الاجتماعى ... .. ١٧

المبحث الثانى — مفهوم الحرية فى المذهب الفردى ... .. ١٨

المطلب الأول — الحقوق التقليدية ... .. ١٩

المطلب الثانى — تطور هذا المدلول فى الدساتير وإعلانات الحقوق ... .. ٢١

المبحث الثالث — تطبيقات المذهب الفردى ... .. ٢٠

المطلب الأول — إعلانات الحقوق الانجليزية ... .. ٢١

المطلب الثانى — إعلان الاستقلال الأمريكى ووثيقة الحقوق ... .. ٢٢

المطلب الثالث — إعلانات الحقوق الفرنسية ... .. ٢٤

صفحة

٣٥	المبحث الرابع - أزمة المذهب الفردي ... ..
٣٧	المطلب الأول - تقدير فلسفة المذهب ... ..
٤١	المطلب الثاني - حقيقة معنى المساواة ... ..
٤٣	المطلب الثالث - اقتدار الحريات إلى حماية ... ..
٤٤	المطلب الرابع - التحول إلى المذاهب الاجتماعية ... ..

الفصل الثاني

٤٨	في الفكر الاشتراكي ... ..
٥٠	المبحث الأول - المصادر الفكرية للمذهب الاشتراكي ... ..
٥٢	المبحث الثاني - النظام الماركسي ... ..
٥٥	المطلب الأول - الحرية بين الفرد والدولة ... ..
٥٩	المطلب الثاني - تطبيق الماركسية ... ..
٦٠	المطلب الثالث - تقدير المذهب الماركسي ... ..
٦١	المبحث الثالث - الديمقراطيات الشعبية ... ..
٦٤	المبحث الرابع - المذاهب الاشتراكية غير اللينينية ... ..
٦٥	١ - الاشتراكيات الديمقراطية ... ..
٦٨	٢ - نقد المذاهب الاشتراكية غير اللينينية ... ..
٦٩	المبحث الخامس - الاشتراكية العربية ... ..
٧٣	١ - فلسفة الاشتراكية العربية ... ..

الفصل الثالث

٧٥	الحريات العامة في الميثاق ... ..
٧٥	المبحث الأول - فلسفة الحرية في الميثاق ... ..
٧٨	المطلب الأول - الحرية السياسية (الديمقراطية) وفلسفتها ... ..

صفحة

- المطلب الثاني - الحرية الاجتماعية ( الاشتراكية ) وفلسفتها ... ٨٠  
المبحث الثاني - مدلول الحريات العامة في الميثاق ... ٨٣  
أولاً - قائمة الحقوق والحريات السياسية ...  
ثانياً - قائمة الحقوق والحريات الاجتماعية ...

الباب الثاني

- تطبيقات الحقوق والحريات العامة في النظم المعاصرة ... ٨٧

الفصل الأول

- الحقوق والحريات التقليدية ... ٨٨  
الركن الأول : المساواة المدنية . الركن الثاني : الحرية ...  
الحريات المتعلقة بمصالح الأفراد المادية : الحرية الشخصية -  
حرية أو حق التملك - حرية السكن - حرية العمل والتجارة  
والصناعة ...  
الحريات المتعلقة بمصالح الأفراد المعنوية : حرية العقيدة - حرية  
الرأى والاجتماع وتأليف الجمعيات - حرية التعليم - حق تقديم  
العرائض .. ...

- المبحث الأول - المساواة ... ٩٠  
المطلب الأول - مظاهر المساواة ... ٩١  
المساواة في المصالح العامة : المساواة أمام القانون - المساواة  
أمام القضاء - المساواة في التوظيف - المساواة في الانتفاع  
بالمرافق العامة ...  
المساواة في التكاليف الاجتماعية : المساواة في تحمل الأعباء  
الضريبية - المساواة أمام الخدمة العسكرية ...  
المطلب الثاني - تقييم مبدأ المساواة ... ٩٧



صفحة

٩٩	... ..	المبحث الثاني - الحقوق والحريات الفردية
٩٩	... ..	المطلب الأول - الحقوق السياسية
١٠١	... ..	المطلب الثاني - الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية
		الحرية الشخصية - حرية أو حق التملك - حرمة المسكن
		حرية العمل والتجارة والصناعة
١١٣	... ..	المطلب الثالث - الحريات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية
		حرية العقيدة والعبادة - حرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات
		حرية التعلم والتعليم - حق تقديم المرائض والشكاوى
١٢٣	... ..	المطلب الرابع - تقييم الحريات التقليدية

الفصل الثاني

١٢٥	... ..	الحقوق الجديدة (الاجتماعية والاقتصادية)
١٢٧	... ..	المبحث الأول - الحقوق الاجتماعية
		حق العمل - حق الرعاية الصحية والاجتماعية - حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية - حق الانضمام إلى النقابات
١٣٨	... ..	المبحث الثاني - الحقوق الاقتصادية
١٤٢	... ..	المبحث الثالث - تقييم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

القسم الثاني

١٤٧	... ..	الحريات العامة في الفكر والنظام الاسلامي
-----	--------	--

الباب الأول

١٤٨	... ..	نظام المحسنة في ضوء الفكر الاسلامي
١٤٩	... ..	تمهيد في طبيعة الاسلام

الفصل الأول

١٥٤	... ..	النظام الاسلامي
-----	--------	-----------------

صفحة

الفصل الثاني

١٦٢	... ..	مصادر الحرية في الاسلام
١٦٣	... ..	المبحث الأول — أصول الحرية في الاسلام
١٦٨	... ..	المطلب الأول — مسلك الاسلام في تقرير الحريات
١٧٤	... ..	المطلب الثاني — هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة

الفصل الثالث

١٧٦	... ..	الحق والحرية
		الحق في الفقه القانوني — الحق في الفقه الاسلامي — الحرية ومكانها
		من الحقوق — تقسيمات الحقوق — حقوق الله — حقوق العباد

الفصل الرابع

١٩٠	... ..	فلسفة الحرية في الاسلام
-----	--------	-------------------------

الباب الثاني

٢٠١	... ..	الحريات العامة في النظام الاسلامي
-----	--------	-----------------------------------

الفصل الأول

٢٠٢	... ..	الحريات التقليدية
٢٠٢	... ..	المبحث الأول — السيادة
		تعريف السيادة — أساسها — السيادة عند الرومان — السيادة في
		العصر المسيحي — في القرن السادس عشر — عند هوبز — عند لوك —
		هند روسو — خصائص السيادة — القيود التي ترد عليها
٢٠٥	... ..	المطلب الأول — السيادة في الاسلام
		سلطة التشريع العليا — صاحب حق الطاعة — السيادة وسلطة الحكم —
		السيادة للأمة — السيادة للأمة والشريعة الإسلامية — السيادة لله

- المطلب الثاني — رأينا في الموضوع ... ٢١٣
- المبحث الثاني — الحرية السياسية في الإسلام ... ٢١٦
- المطلب الأول — حق الأمة في اختيار الخليفة ... ٢١٧
- تعريف الخلافة — أساس وجوبها — ألقاب الخليفة
- الفرع الأول — كيف يختار الخليفة ... ٢١٨
- طرق اختيار الخليفة — آراء الفرق المختلفة — الشورى — العهد —  
القوة والغلب — النص — السوابق التاريخية .
- الفرع الثاني — مراحل اختيار الخليفة ... ٢٢٢
- تقديم المرشحين — الترشيح — البيعة — أهل الاختيار
- الفرع الثالث — الأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة ... ٢٢٧
- الفرع الرابع — التكليف القانوني لعقد البيعة ... ٢٢٩
- ١ § — النتائج التي تترتب على عقد الخلافة ... ٢٢٩
- ٢ § — رأينا في البيعة ... ٢٣٠
- المطلب الثاني — حق الأمة في رقابة أعمال الخليفة ... ٢٣١
- الفرع الأول — نطاق رقابة الأمة ... ٢٣٦
- رقابة المشروعية — رقابة الملاءمة
- الفرع الثاني — وسائل الرقابة ... ٢٤٣
- الرقابة الوقائية ... الرقابة العلاجية
- الفرع الثالث — النتائج التي تترتب على ممارسة الرقابة ... ٢٤٩
- المطلب الثالث — حق الأمة في عزل الخليفة ... ٢٥٠
- الفرع الأول — آراء الفقهاء في عزل الخليفة ... ٢٥١
- ١ § — حجج من يرون عدم مشروعية الثورة على الخليفة ... ٢٥١
- ٢ § — حجج من يقولون بمشروعية الثورة على الخليفة ... ٢٥٤
- الفرع الثاني — من له حق الخروج على الخليفة ... ٢٦٠
- الفرع الثالث — عزل الخليفة بغير سبب ... ٢٦١
- الفرع الرابع — الرأي الذي نختاره ... ٢٦٢

صفحة

المبحث الثالث - المساواة في الإسلام .....	٢٦٩
١ - أدلة المساواة .....	٢٧٠
المساواة أمام القانون - المساواة أمام القضاء - المساواة أمام الوظائف العامة - المساواة في المطاء - المساواة أمام الضرائب - المساواة أمام الخدمة العسكرية .	
المطلب الأول - مركز المرأة في النظام الاسلامي .....	٢٨٤
الفرع الأول - الحقوق السياسية للمرأة .....	٢٨٦
١ - الامور المتفق عليها .....	٢٨٧
٢ - الامور المختلف عليها .....	٢٨٩
أولا - القول بحرمان المرأة من الحقوق السياسية ...	٢٨٩
ثانيا - القول بحق المرأة في الحقوق السياسية ...	٢٩١
ثالثاً - الرأي الذي نقول به .....	٢٩٩
الفرع الثاني - حق المرأة في التعليم .....	٣٠٤
الفرع الثالث - المساواة في التصرفات القانونية .....	٣٠٥
الفرع الرابع - المساواة في نظام الأسرة .....	٣٠٦
المطلب الثاني - مركز الذمي في النظام الاسلامي .....	٣١٠
الفرع الأول - حق الذميين في بيت المال .....	٣١٣
١ - حجج من يرون جواز إعطاء الذمي من الزكاة ...	٣١٤
٢ - حجج من يرون عدم جواز إعطاء الذمي من الزكاة ...	٣١٥
٣ - رأينا الخاص .....	٣١٦
الفرع الثاني - حق الذميين في تولي الولايات .....	٣١٧
١ - الوظائف العامة .....	٣١٧
٢ - الشورى والانتخاب .....	٣٢١
الفرع الثالث - الذميون أمام الشريعة الاسلامية ( القانون الاسلامي )	٣٢١

صفحة

في الزواج والطلاق - وفي الميراث والحقوق الزوجية - وفي

المعاملات ... ..

الفرع الرابع - الذميون وخضوعهم لولاية القضاء العامة ... ٣٢٣

الفرع الخامس - المساواة بين المسلم والذمي في الالهياء العامة ... ٣٢٥

١ - الجزية ... .. ٣٢٥

٢ - الخراج ... .. ٣٢٦

٣ - الخدمة العسكرية ... .. ٣٢٧

٤ - رأينا في الموضوع ... .. ٣٢٧

الفرع السادس - الذميون والقصاص ... .. ٣٢٧

المطلب الثالث - مركز الرق في النظام الاسلامي ... ٣٣٣

الفرع الاول - الاسلام يضع نظاماً للقضاء على الرق ... ٣٣٦

١ - الاسلام ضيق روافد الرق ... .. ٣٣٦

٢ - الاسلام وسع منافذ العتق ... .. ٣٤١

الفرع الثاني - مركز الرقيق في الاسلام ... .. ٣٤٩

١ - حسن معاملة الرقيق ... .. ٣٤٩

٢ - المساواة بين الحر والعبد ... .. ٣٥١

في الحدود - في القصاص - في الشهادة - في الزواج - في الولايات

في حق التقاضي ... ..

المبحث الرابع - الحرية الشخصية ... .. ٣٥٩

المطلب الاول - حرية الذات ... .. ٣٦٠

المطلب الثاني - حق الأمن ... .. ٣٦٣

المطلب الثالث - حرمة المأوى ... .. ٣٧١

١ - حق السكن ... .. ٣٧١

٢ - حرمة المسكن ... .. ٣٧٢

٣ - حظر التجسس على المسكن ... .. ٣٧٣

صفحة	
٢٧٥	المطلب الرابع - حرية الغدور والرواح
٢٨٢	المبحث الخامس - حرية العقيدة
٢٨٤	المطلب الأول - حرية الاعتقاد الدينى
٢٩٣	المطلب الثانى - حرية المناقشات الدينية
٢٩٧	المطلب الثالث - حرية ممارسة الشعائر الدينية
٤٠٢	المطلب الرابع - القيود على حرية العقيدة
٤٠٣	المطلب الخامس - مشروعية القتال فى الإسلام
٤٠٤	١ § - حجج القائلين بأن القتال شرع للدفاع وليس للعدوان
٤٠٦	٢ § - حجج من يقولون بأن القتال شرع لنشر الدعوة
٤٠٩	٣ § - تقدير الرايين
٤١٢	٤ § - رأينا فى الموضوع
٤١٣	المطلب السادس - الردة
٤١٣	الفرع الأول - تعريف الردة والنصوص المتعلقة بها
٤١٣	١ § - الردة والمرتد
٤١٤	٢ § - الأدلة على تحريم الردة وتجرىمها
٤١٦	الفرع الثانى - الحجج التى يستند إليها الفريقان
٤١٦	١ § - حجج القائلين بعدم قتل المرتد
٤١٨	٢ § - القول بقتل المرتد
٤٢٣	الفرع الثالث - هل عقوبة الردة حد أم تعزير
٤٢٧	الفرع الرابع - رأينا الخاص
٤٢٣	المبحث السادس - حرية الفكر
٤٣٥	١ § - الدعوة إلى التفكير
٤٣٧	٢ § - حرية التفكير
٤٣٨	٣ § - القيود على حرية الفكر
٤٤٢	المبحث السابع - حرية العلم

الصفحة

المطلب الأول - حق الفرد في التعليم	٤٤٢
١ - تقدير الاسلام للعلم	٤٤٣
٢ - اعتبار العلم فريضة على العبد	٤٤٦
٣ - واجب الدولة نحو كفالة العلم	٤٤٨
المطلب الثاني - حرية البحث العلمي	٤٥١
١ - موقف الاسلام من البحث العلمي	٤٥١
٢ - فتح المنافذ على المعرفة	٤٥٤
٣ - حق الدولة في تنظيم التعليم	٤٥٧
٤ - الاجتهاد	٤٦٠
المبحث الثامن - حرية الرأي	٤٦٦
المطلب الأول - كفالة الاسلام لحرية الرأي	٤٦٦
المطلب الثاني - القيود على حرية الرأي	٤٧٢
الفصل الثاني - الحقوق الاجتماعية	٤٧٧
المبحث الأول - حق العمل	٤٧٧
١ - دعوة الاسلام إلى العمل	٤٧٨
٢ - كفالة الدولة لحق العمل	٤٨٠
المبحث الثاني - حق الرعاية الصحية	٤٨٩
المبحث الثالث - حق كفالة العيش الكريم	٤٩٢
المطلب الأول - الزكاة	٤٩٩
المطلب الثاني - الصدقات	٥٠١
١ - حكم الصدقات	٥٠١
٢ - هل في المال حق سوى الزكاة	٥٠٢
المطلب الثالث - الوقف	٥٠٤
الفصل الثالث - الحرية الاقتصادية	٥٠٧
المبحث الأول - الملكية	٥٠٧

صفحة	
٥١٠	المطلب الأول - ملكية الأفراد ... ..
٥١٢	١ - تعريف ملكية الأفراد ... ..
٥١٤	٢ - حكمة تقرير ملكية الأفراد ... ..
٥١٥	٣ - الأموال التي ترد عليها الملكية الفردية ... ..
٥١٩	٤ - إخراج المثل جبراً عن صاحبه ... ..
٥٢٦	٥ - التكليف القانوني للملكية الفردية ... ..
٥٢٢	المطلب الثاني - ملكية الجماعة ... ..
٥٢٤	١ - أنواع ملكية الجماعة .. ..
٥٢٥	٢ - مظاهر ملكية الجماعة ... ..
٥٤٢	٣ - القيود التي ترد على ملكية الجماعة ... ..
٥٤٨	المبحث الثاني - حرية التجارة ... ..
٥٤٩	المطلب الأول - توجيهات الإسلام في التجارة ... ..
٥٥٤	المطلب الثاني - القيود على حرية التجارة ... ..
	١ - التسمير      ٢ - المصادرة

### القسم الثالث

#### ضمانات الحريات العامة في النظام الإسلامي

#### مقارنة بالنظم الأخرى

٥٦١	تمهيد ... ..
-----	--------------

#### الباب الأول

٥٦٧	ضمانات الحريات العامة في النظم المعاصرة ... ..
-----	--

#### الفصل الأول

٥٦٩	مبدأ الفصل بين السلطات ... ..
-----	-------------------------------



صفحة

الفصل الثاني

٥٨١	... ..	الرقابة على دستورية القوانين
٥٨١	... ..	المبحث الأول - رقابة الدستورية
٥٨٢	... ..	المطلب الأول - الرقابة الوقائية
٥٨٤	... ..	المطلب الثاني - الرقابة القضائية
٥٩١	... ..	المبحث الثاني - رقابة المشروعية
		المبحث الثالث - هل عرف النظام الإسلامى رقابة القضاء على
٥٩٨	... ..	دستورية القوانين

الفصل الثالث

٦٠٤	... ..	نظام المقروض البرلماني
-----	--------	------------------------

الفصل الرابع

٦١٥	... ..	رقابة رأى العام
٦١٥	... ..	المبحث الأول - رقابة الأفراد
		حق الاستفتاء الشعبي - حق الاعتراض الشعبي - حق الاقتراح
		الشعبى - حق الناخبين فى إقالة نائبيهم - الحل الشعبى - عزل
		رئيس الجمهورية

٦٢٠	... ..	المبحث الثاني - رقابة الأحزاب السياسية
-----	--------	--

الباب الثاني

٦٢٥	... ..	مبادئ الحريات العامة فى النظام الإسلامى
-----	--------	---

الفصل الأول

٦٢٦	... ..	ولاية المظالم
٦٢٦	... ..	المبحث الأول - تخصيص ولاية المظالم
٦٢٩	... ..	المبحث الثاني - النظام القانونى لولاية المظالم

صفحة

المبحث الثالث - التسييف القانونى لولاية المظالم ... .. ٦٣٢

الفصل الثانى

ولاية الخسبة ... .. ٦٣٦

المبحث الاول - النظام القانونى لولاية الخسبة ... .. ٦٣٧

المبحث الثانى - التسييف القانونى لولاية الخسبة ... .. ٦٤٥

الفصل الثالث

رقابة الرأى العام ... .. ٦٥٠

المبحث الاول - رقابة أفراد الامة ... .. ٦٥٠

المبحث الثانى - الرقابة التى تمارسها الجماعات ... .. ٦٦١

الفصل الرابع

العبادات تطبيق للحريات ... .. ٦٦٨

الخاتمة ... .. ٦٧٤

مراجع البحث ... .. ٦٨٥

الفهرست ... .. ٧١٩



## تصويب الأخطاء

وقعت بعض الأخطاء المطبعية نذكر فيما يلي تصويبها وإن كانت لا تختفي على فطنة القارئ.

الصفحة	سطر	الخطأ	التصواب
٨	٧	غير الليبية	غير الليبينية
١٥	١ من الهامش	Trailé	Traité
١٩	٧ من الهامش	Pellquel	Publiques
٢٧	٤ من هامش ٢	عمل الفرد	على الفرد
٢٨	٩	١٩٤٨	١٨٤٨
٣١	هامش ٨	Marange	Morange
٣٢	٥ من هامش ٢	Gounerkewes	Gouvernement
٣٥	هامش ١	Pulligtes	publique
	٣ من الهامش	وألفت	وألفت
٨٣	هامش ٣	طبعت	طبعة
٨٩	هامش ٢	حرية التملك	حرية التملك
	هامش ٢	Lilèrtes	Libertés
١١٨	هامش (١) سطر ٢	Prees	Press
١٢٦	هامش ٤	٢٣	٢٣
٢٠٣	سطر ٤	لنعمل	ليعمل
٢٢٥	١٤	والسته	مالمسته
٢٣٤	٧ من الهامش		(٢) أحمد مدي: المرجع السابق ١٣٧ - ١٣٨ - ٥١ العقادة: عصرية عمر من ١١ د. العربي: نظام الحكم في الإسلام من ٨١
٢٤٠	١ من الهامش	نسق	فتساق
٢٤٨	٨ من الهامش	١٢٦	١١٨
٢٧٦	٢٠	قرشبا	قرشيا

صفحة	سطر	الخطا	الصواب
٢٨٩	١	والطبرى فجوزا	الطبرى فجوز
٢١١	١٠	أوتو	أوتوا
٢١٢	١	لاينها كم	لاينها كم
٢٢١	السطر الاخير	وتعلمكها	وتعلمكها
٢٢٥	هامش ٥	الخصصاص	الخصصاص
٢٢٣	١٧	الرفيق	الرق
٢٤٠	١٧	يملك	يملك
٢٥٩	٢	حق القاضى	حق التقاضى
٢٦٣	هامش ١	١٩٥٣	١٩٥٢
٢٦٤	آخر هامش	البردرى	البردرى
٢٧١	١٢	المارى	المأوى
٤٠٣	٦	اعتداه	اعتداه
٤٣٧	١٧	الطارى	الطارى
٤٧٩	٨	منعوه	منعوه
٤٨٧	هامش ٢ سطر ٥	لينا غير ضعف	لينا فى غير ضعف
٤٩٩	١٥	بالمال	فالمال
٥٠٤	أول هامش	(٥)	(١)
	ثانى هامش	(١)	(٢)
	ثالث هامش	(٢)	(٣)
٥٠٨	١٢	ولذى	ولذى
	هامش ٥	آية ٤٠	آية ٤١
٥١٩	١٢	٥ ٤	٤ ٤
٥٢٢	٣	نوفى	يوفى
٥٢٦	٦	٦ ٤	٥ ٤

— ٧٣٥ —

الصراب	الخطأ	سطر	صفحة
(١)	(٢)	٥	٥٢٦
ص ١١٢	ص ١٠٩	هامش ٥ سطر ٢	٥٣٢
لمقاومة	المقاومة	١٣	٥٥٤
وأجعل	وأجعل	١٣	٥٦٠
من فكر	عن فكر	٢٠	٥٦٤
وما أرسلنا من قبلك	وما أرسلنا قبلك	١٢	٥٧٤
لعارف	للعارف	هامش ٢	٦٢٦
آحاد	آحاد	١٠	٦٣٥
وإن	وإن كل	٢	٦٤٦







تطلب جميع منشوراتنا من  
مؤسسة

## دار الكتاب الحديث

للطببع والنشر والتوزيع

الكويت شارع فهد السالم عمارة السوق الكبير

بجوار المخازن الكبرى محل رقم ٢٥٠ أرضى

ت : ٤٣٦٧٦٥ هـ ٠ ب ٢٢٧٥٤